Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (predações de toda a espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo carácter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o devir-negro do mundo.
ACHILLE MBEMBE
CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA
ACHILLE
MBEMBE
CRÍTICA
DA RAZÃO
NEGRA
TRADUÇÃO
MARTA LANÇA
ANTÍGONA

ACHILLE MBEMBE é professor de História e de Ciência Política na Universidade de Witwatersrand, em Joanesburgo, e lecciona na Universidade Duke, nos EUA. Um dos pensadores contemporâneos mais prolíficos e activos, tem uma extensa obra publicada sobre história e política africanas, na qual explora os temas do poder e da violência. É autor de *De la postcolonie – Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (2000) e de *Sortir de la grande nuit – Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010).

ACHILLE MBEMBE

CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA

TRADUÇÃO
MARTA LANÇA

ANTÍGONA

INTRODUÇÃO

O devir-negro do mundo

Quisemos escrever este livro à semelhança de um rio com múltiplos afluentes, neste preciso momento em que a história e as coisas se voltam para nós, e em que a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo. Efectivamente, este é o grande acontecimento ou, melhor diríamos, a experiência fundamental da nossa época. Reconheçamos porém que a vontade de medir as implicações e as consequências desta reviravolta dá ainda os primeiros passos[1]. De resto, tal revelação pode ser-nos dada alegremente, pode suscitar perplexidade ou fazer-nos mergulhar num tormento ainda maior. De uma coisa temos a certeza: esta desclassificação, também ela carregada de perigos, abre possibilidades para o pensamento crítico. Tentaremos, aqui, em parte examiná-los.

---

[1] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000; Jean Comaroff e John L. Comaroff, *Theory from the South or how Euro-America Is Evolving toward Africa*, Paradigm Publishers, Londres, 2012, em particular a introdução; Arjun Appadurai, *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*, Verso, Londres, 2013; e Kuan-Hsing Chen, *Asia as Method. toward Deimperialization*, Duke University Press, Durham, 2010; e Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press, Durham, 2011.

Para apreender com mais exactidão a importância destes perigos e possibilidades não é de mais recordar que, de uma à outra ponta da sua história, o pensamento europeu sempre teve tendência para abordar a identidade não em termos de pertença mútua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da sua manifestação no seu ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho[2]. Em contrapartida, interessa compreender que, como consequência directa desta lógica de autoficção, de autocontemplação e, sobretudo, de enclausuramento, o Negro e a raça têm significado, para os imaginários das sociedades europeias, a mesma coisa[3]. Designações primárias, pesadas, perturbadoras e desequilibradas, símbolos de intensidade crua e de repulsa, a sua aparição no saber e no discurso modernos sobre o homem (e, por consequência, sobre o humanismo e a Humanidade) foi, se não simultâneo, pelo menos paralelo; e, desde o início do século XVIII, constituiu, no conjunto, o subsolo (inconfessado e muitas vezes negado), ou melhor, o núcleo complexo a partir do qual o projecto moderno de conhecimento — mas também de governação — se difundiu[4]. Um e outro representam

[2] Acerca da complexidade e das tensões inerentes a este gesto, ver Srinivas Aravamudan, *Enlightenment Orientalism. Revisiting the Rise of the Novel*, University of Chicago Press, Chicago, 2012.

[3] Ver François Bernier, «Nouvelle division de la Terre, par différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent», *Journal des Savants*, 24 de Abril de 1684, pp. 133-141; e Sue Peabody e Tyler Stovall, *The Color of Liberty. Histories of Race in France*, Duke University Press, Durham, 2003, pp. 11-27. Ver também Charles W. Mills, *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca, NI, 1997.

[4] William Max Nelson, «Making men: Enlightenment ideas of racial engineering», *American Historical Review*, vol. 115, nº 2, 2010, pp. 1364-1394; James Delbourgo, «The Newtonian slave body: racial Enlightenment in the Atlantic world», *Atlantic Studies*, vol. 9, nº 2, 2012, pp. 185-207; e Nicholas Hudson, «From nation to race: the origins of racial classification in eighteenth-century thought», *Eighteenth-Century Studies*, vol. 29, nº 3, 1996, pp. 247-264.

duas figuras gémeas do delírio que a modernidade produziu (capítulos 1 e 2).

A que se deve então este delírio, e quais as suas manifestações mais elementares? Primeiro, deve-se ao facto de o Negro ser aquele (ou ainda aquele) que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender. Em qualquer lado onde apareça, o Negro liberta dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional que tem abalado o próprio sistema racional. De seguida, deve-se ao facto de que ninguém — nem aqueles que o inventaram nem os que foram englobados neste nome — desejaria ser um negro ou, na prática, ser tratado como tal. Além do mais, como explicou Gilles Deleuze, «há sempre um negro, um judeu, um chinês, um mongol, um ariano no delírio», pois aquilo que faz fermentar o delírio são, entre outras coisas, as raças[5]. Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada[6]. Funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmagórica, a raça tem estado, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, e terá sido a causa de devastações físicas inauditas e de incalculáveis crimes e carnificinas[7].

[5] Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens. 1975-1995*. Minuit, Paris, 2003, p. 25.

[6] Miriam Eliav-Feldon, Benjamin Isaac e Joseph Ziegler, *The Origins of Racism in the West*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

[7] Frantz Fanon, *Pele Negra Máscaras Brancas*, Edufba, Salvador, 2008. Tradução de Renato da Silveira [1952]; William Bloke Modisane, *Blame Me on History*, Dutton, Nova Iorque, 1963.

Três momentos marcaram a biografia deste vertiginoso conjunto. O primeiro foi a espoliação organizada quando, em proveito do tráfico atlântico (século XV ao XIX), homens e mulheres originários de África foram transformados em homens-objecto, homens-mercadoria e homens-moeda[8]. Aprisionados no calabouço das aparências, passaram a pertencer a outros, que se puseram hostilmente a seu cargo, deixando assim de ter nome ou língua própria. Apesar de a sua vida e o seu trabalho serem a partir de então a vida e o trabalho dos outros, com quem estavam condenados a viver, mas com quem era interdito ter relações co-humanas, eles não deixariam de ser sujeitos activos[9]. O segundo momento corresponde ao acesso à escrita e tem início no final do século XVIII, quando, pelos seus próprios traços, os Negros, estes seres-capturados-pelos-outros, conseguiram articular uma linguagem para si, reivindicando o estatuto de sujeitos completos do mundo vivo[10]. Tal período, pontuado por inúmeras revoltas de escravos, pela independência do Haiti em 1804, por combates pela abolição do tráfico, pelas descolonizações africanas e lutas pelos direitos cívicos nos Estados Unidos, viria a completar-se com o desmantelamento do *apartheid* nos últimos anos do século XX. O terceiro momento (início do século XXI) refere-se à globalização dos mercados, à privatização do mundo sob a égide do neoliberalismo e do intrincado crescimento da economia financeira, do complexo militar pós-imperial e das tecnologias electrónicas e digitais.

Por neoliberalismo entenda-se uma fase da história da Humanidade dominada pelas indústrias do silício e pelas tecnologias digitais. O neoliberalismo é a época ao longo da qual o tempo (curto) se presta a ser convertido em força reprodutiva da forma-dinheiro. Tendo o capital atingido o seu ponto de fuga máximo, desencadeou-se um movimento de escalada. O neoliberalismo baseia-se na visão segundo a qual «todos os acontecimentos e todas as situações do mundo vivo (podem) deter um valor no mercado»[11]. Este movimento caracteriza-se também pela produção da indiferença, a codificação paranóica da vida social em normas, categorias e números, assim como por diversas operações de abstracção que pretendem racionalizar o mundo a partir de lógicas empresariais[12]. Assombrado por um seu duplo funesto, o capital, designadamente o financeiro, define-se agora como ilimitado, tanto do ponto de vista dos seus fins

---

8 Walter Johnson, *Soul by Soul. Life Inside the Antebellum Slave Market*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999; e Ian Baucom, *Specters of the Atlantic. Finance, Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Duke University Press, Durham, 2005.

9 Acerca destes debates, ver John W. Blassingame, *The Slave Community. Plantation Life in the Antebellum South*, Oxford University Press, Nova Iorque, 1972; Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves Made*, Pantheon Books, Nova Iorque, 1974.

10 Dorothy Porter, *Early Negro Writing, 1760-1837*, Black Classic Press, Baltimore, 1995. E sobretudo John Ernest, *Liberation Historiography. African American Writers and the Challenge of History, 1794-1861*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004, e Stephen G. Hall, *A Faithful Account of the Race. African American Historical Writing in Nineteenth-Century America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2009. Tratando-se das Antilhas, em particular, ver Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant, *Lettres créoles, tracées antillaises et continentales, 1635-1975*, Hatier, Paris, 1991. No mundo africano de língua inglesa, esta entrada efectua-se, como no Haiti, no decorrer do século XIX. Ver, por exemplo, S.E.K. Mqhayi, *Abantu Besizwe: Historical and Biographical Writings, 1902-1944*, Wits University Press, Joanesburgo, 2009. Ela ocorre um pouco mais tarde no mundo francófono. A tal respeito, ver Alain Ricard, *Naissance du roman africain: Félix Couchoro (1900-1968)*, Présence africaine, Paris, 1987.

11 Joseph Vogl, *Le Spectre du capital*, Diaphanes, Paris, 2013, p. 152.

12 Ver Béatrice Hibou, *La Bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, La Découverte, Paris, 2012.

como dos seus meios[13]. Já não dita apenas o seu próprio regime de tempo. Uma vez que se encarregou da «fabricação de todas as relações de filiação», procura multiplicar-se «por si mesmo» numa infinita série de dívidas estruturalmente insolúveis[14].

Já não há trabalhadores propriamente ditos. Já só existem nómadas do trabalho. Se, ontem, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, hoje, a tragédia da multidão é não poder já ser explorada de todo, é ser objecto de humilhação numa humanidade supérflua, entregue ao abandono, que já nem é útil ao funcionamento do capital. Tem emergido uma forma inédita da vida psíquica apoiada na memória artificial e numérica e em modelos cognitivos provindos das neurociências e da neuroeconomia. Não sendo os automatismos psíquicos e os tecnológicos mais do que duas faces da mesma moeda, vai-se instalando a ficção de um novo ser humano, «empresário de si mesmo», plástico e convocado a reconfigurar-se permanentemente em função dos artefactos que a época oferece[15].

Este novo homem, sujeito do mercado e da dívida, acha-se um puro produto do acaso natural. Tal espécie de «forma abstracta sempre pronta», como diz Hegel, capaz de se vestir de todos os conteúdos, é típica da civilização da imagem e das novas relações que ela estabelece entre os factos e as ficções[16]. Apenas um entre os outros animais não tem nenhuma essência própria a proteger ou salvaguardar. Não tem, *a priori*, nenhum limite para a

[13] Ver Joseph Vogl, *op. cit.*, pp. 166 e seguintes.
[14] *Ibid.*, p. 183 e p. 170.
[15] Ver Roland Gori e Marie-José Del Volgo, *Exilés de l'intime. La médecine et la psychiatrie au service du nouvel ordre économique*, Paris, Denoël, 2008.
[16] Ver, deste ponto de vista, Francesco Masci, *L'Ordre règne à Berlin*, Éditions Allia, Paris, 2013.

modificação da sua estrutura biológica e genética[17]. Distingue-se, em vários aspectos, do sujeito trágico e alienado da primeira industrialização. Em primeiro lugar, é um indivíduo aprisionado no seu desejo. A sua felicidade depende quase inteiramente da capacidade de reconstruir publicamente a sua vida íntima e de oferecê-la num mercado como um produto de troca. Sujeito neuroeconómico absorvido pela dupla inquietação exclusiva da sua animalidade (a reprodução biológica da sua vida) e da sua coisificação (usufruir dos bens deste mundo), este *homem-coisa, homem-máquina, homem-código* e *homem-fluxo*, procura antes de mais regular a sua conduta em função de normas do mercado, sem hesitar em se auto-instrumentalizar e instrumentalizar outros para optimizar a sua quota-parte de felicidade. Condenado à aprendizagem para toda a vida, à flexibilidade, ao reino do curto prazo, abraça a sua condição de sujeito solúvel e descartável para responder à injunção que lhe é constantemente feita — tornar-se outro.

Acresce a isso o facto de o neoliberalismo representar a época na qual capitalismo e animismo, durante muito tempo obrigados a manter-se afastados, tendem finalmente a fundir-se. Passando doravante o ciclo do capital a ir da imagem para a imagem, a imagem tornou-se um factor de aceleração das energias instintivas. Da potencial fusão do capitalismo e do animismo resultam algumas consequências determinantes para a nossa futura compreensão da raça e do racismo. Desde logo, os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos

[17] Ver Pierre Dardot e Christian Laval, *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2009. Ver também Roland Gori, «Les dispositifs de réification de l'humain (conversa com Philippe Schepens)», *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, nº 30, 2011, pp. 57-70.

durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas. Depois, a tendencial universalização da condição negra é simultânea com a instauração de práticas imperiais inéditas que devem tanto às lógicas esclavagistas de captura e de predação como às lógicas coloniais de ocupação e exploração, ou seja, às guerras civis ou *razzias* de épocas anteriores[18]. As guerras de ocupação e as guerras anti-insurreccionais visam não apenas capturar e liquidar o inimigo, mas também levar adiante uma distribuição do tempo e uma atomização do espaço. Uma parte do trabalho consiste agora em transformar o real em ficção e a ficção em real; a mobilização militar aérea, a destruição de infra-estruturas, os golpes e feridas são acompanhadas por uma mobilização total através das imagens[19]. Elas fazem agora parte de dispositivos de uma violência que se desejava pura.

Aliás, captura, predação, exploração e guerras assimétricas seguem lado a lado com a rebalcanização do mundo e a intensificação de práticas de zonamento — evidenciando uma inédita cumplicidade da economia com a biologia. Em termos concretos, tal cumplicidade traduz-se na militarização das fronteiras, na fragmentação de territórios e na sua divisão, bem como na criação, no interior dos estados existentes, de espaços mais ou menos autónomos, por vezes subtraídos a todas as formas de

[18] Ler Françoise Vergès, *L'Homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps*, Albin Michel, Paris, 2011.

[19] Ver os trabalhos de Stephen Graham, *Cities under Siege. The New Military Urbanism*, Verso, Londres, 2010; Derek Gregory, «From a view to a kill. Drones and late modern war», *Theory, Culture & Society*, vol. 28, nº 7-8, 2011, pp. 188-215; Ben Anderson, «Facing the future enemy. US counterinsurgency doctrine and the pre-insurgent», *Theory, Culture & Society*, vol. 28, nº 7, 2011, pp. 216-240; e Eyal Weizman, *Hollow Land. Israel's Architecture of Occupation*, Verso, Londres, 2011.

soberania nacional, mas operando sob a lei informal de um sem-fim de pequenas jurisdições e de grupos armados privados, ou sob a tutela de entidades internacionais, com o pretexto de fins humanitários, ou, simplesmente, de exércitos estrangeiros[20]. Estas práticas de zonamento vêm, geralmente, acompanhadas por toda uma rede transnacional de repressão: quadriculação ideológica das populações, contratação de mercenários afectos à luta contra as guerrilhas locais, formação de «comandos de caça», recurso sistemático a prisões em massa, tortura e execuções extrajudiciais[21]. Graças às práticas de zonamento, um «imperialismo da desorganização» manufactura desastres e multiplica um pouco por todo o lado as condições de excepção, alimentando-se da anarquia.

À custa de contratos de reconstrução e sob o pretexto de combater a insegurança e a desordem, empresas estrangeiras, grandes potências e classes dominantes autóctones arrecadam as riquezas e as minas dos países assim avassalados. Transferências maciças de fortunas para interesses privados, desapossamento de uma parte crescente das riquezas que lutas anteriores tinham arrancado ao capital, pagamento indefinido de dívida acumulada,

[20] Alain Badiou, «La Grèce, les nouvelles pratiques impériales et la ré-invention de la politique», *Lignes*, Outubro 2012, pp. 39-47. Ver, ainda, Achille Mbembe, «Necropolitics», *Public Culture*, vol. 15, nº 1, 2003; Naomi Klein, *La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Actes Sud, Arles, 2008 [2007]; Adi Ophir, Michal Givoni, Sari Hanafi (dir.), *The Power of Inclusive Exclusion. Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*, Zone Books, Nova Iorque, 2009; e Eyal Weizman, *op.cit.*

[21] David H. Ucko, *The New Counterinsurgency Era. Transforming the US Military for Modern Wars*, Georgetown University Press, Washington, DC, 2009; Jeremy Scahill, *Blackwater. The Rise of the World's Most Powerful Mercenary Army*, Nation Book, Nova Iorque, 2007; John A. Nagl, *Learning to Eat Soup with a Knife. Counterinsurgency Lessons from Malaya and Vietnam*, Chicago University Press, Chicago, 2005; Grégoire Chamayou, *Théorie du drone*, La Fabrique, Paris, 2013.

a violência do capital afligem agora, inclusive, a própria Europa, onde vem surgindo uma nova classe de homens e de mulheres estruturalmente endividados[22].

Mais característica ainda da potencial fusão do capitalismo e do animismo é a possibilidade, muito distinta, de transformação dos seres humanos em coisas animadas, em dados digitais e em códigos. Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (predações de toda a espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo carácter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o *devir-negro do mundo*.

A RAÇA NO FUTURO

Sendo o Negro e a raça duas figuras centrais (ainda que negadas) do discurso euro-americano acerca do «homem», será possível pensar que a desclassificação da Europa e a sua consequente inscrição na categoria de simples província do mundo determinará a extinção do racismo? Ou deveremos pensar que, se a Humanidade se tornar fungível, o racismo vai reconfigurar-se nos interstícios de uma nova linguagem — assoreada, molecular e fragmentada — acerca da «espécie»? Se colocarmos a questão nestes termos, não corremos o risco de esquecer que o Negro e a raça nunca foram elementos congelados (capítulo 1).

[22] Maurizio Lazzarato, *La Fabrique de l'homme endetté*, Amesterdão, Paris, 2011.

Pelo contrário, sempre fizeram parte de um encadeamento de coisas, elas próprias nunca acabadas. Aliás, o seu significado fundamental foi sempre existencial. O nome Negro em particular libertou, durante muito tempo, uma extraordinária energia, ora como veículo de instintos inferiores e de forças caóticas, ora como signo luminoso da possibilidade de redenção do mundo e da vida num dia de transfiguração (capítulos 2 e 5). Além de designar uma realidade heteróclita e múltipla, fragmentada — em fragmentos de fragmentos sempre novos —, este nome assinalava uma série de experiências históricas desoladoras, a realidade de uma vida vazia; o assombramento, para milhões de pessoas apanhadas nas redes da dominação de raça, de verem funcionar os seus corpos e pensamentos a partir de fora, e de terem sido transformadas em espectadores de qualquer coisa que era e não era a sua própria vida[23] (capítulos 3 e 4).

E não é tudo. Produto de uma máquina social e técnica indissociável do capitalismo, da sua emergência e globalização, este nome foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria — a cripta viva do capital. Mas — e esta é a sua manifesta dualidade —, numa reviravolta espectacular, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no acto de criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo. A sua capacidade de enfeitiçar e, até, de alucinar multiplicou-se. Algumas pessoas não hesitariam em reconhecer

[23] Didier Anzieu, *Le Moi-Peau*, Dunod, Paris, 1995, p. 31.

no Negro o lodo da terra, o nervo da vida através do qual o sonho de uma Humanidade reconciliada com a natureza, ou mesmo com a totalidade do existente, encontraria novo rosto, voz e movimento[24].

O ocaso europeu anuncia-se então, mesmo que o mundo euro-americano não tenha chegado a saber, ainda que quisesse saber (ou fingir saber), do Negro. Em muitos países assevera-se agora um «racismo sem raça»[25]. No intuito de aprimorar a prática da discriminação, tornando a raça conceptualmente impensável, faz-se com que cultura e religião tomem o lugar da «biologia». Afirma-se que o universalismo republicano é cego em relação à raça, encerram-se os Não-Brancos nas suas supostas origens, e continuam a proliferar categorias totalmente racializadas, as quais, maioritariamente, alimentam, no quotidiano, a islamofobia. Mas quem, entre nós, pode duvidar de que chegou o momento de finalmente começar-por-si-mesmo, e enquanto a Europa se extravia, apanhada pela doença de não saber onde se encontra no mundo e com ele, de se alicerçar e fundar qualquer coisa de absolutamente novo?

Para fazê-lo, será necessário esquecer o Negro ou, pelo contrário, salvaguardar a sua força em relação ao que é falso, o seu carácter luminoso, fluido e cristalino — este estranho sujeito escorregadio, serial e plástico, constantemente mascarado, firmemente colocado nos dois lados do espelho, ao longo de uma fronteira que não pára de se estender? Além disso, se no meio desta tormenta o

[24] Ver especialmente a poesia de Aimé Césaire. Acerca da temática do lodo, ver Édouard Glissant e Patrick Chamoiseau, *L'Intraitable Beauté du monde*, Galaade, Paris, 2008.

[25] Éric Fassin, *Démocratie précaire*, La Découverte, Paris, 2012; e Fassin (dir.), *Les Nouvelles Frontières de la société française*, La Découverte, Paris, 2010.

Negro conseguir de facto sobreviver àqueles que o inventaram, e se, numa reviravolta de que a História guarda segredo, toda a humanidade subalterna se tornar negra, que riscos acarretaria um tal *devir-negro do mundo* a respeito da universal promessa de liberdade e de igualdade de que o nome Negro terá sido o signo manifesto no decorrer do período moderno? (capítulo 6).

Não é de mais lembrar que terá sobrado qualquer coisa, das fendas e até das lesões da crueldade colonial, para dividir, classificar, hierarquizar e diferenciar. Pior ainda, a clivagem criada permanece. Será mesmo verdade que hoje em dia estabelecemos com o Negro relações diferentes das que ligam o senhor ao seu criado? Ele próprio não continuará a ver-se apenas pela e na diferença? Não estará convencido de ser habitado por um duplo, uma entidade alheia que o impede de chegar ao conhecimento de si mesmo? Não viverá num mundo de perda e de cisão, mantendo o sonho de regresso a uma identidade que se declina a si própria em função da essencialidade pura e, portanto, muitas vezes, do que lhe é dissemelhante? A partir de quando o projecto de levantamento radical e de autonomia em nome da diferença se tornou simples inversão mimética daquilo que durante tanto tempo foi a sua maldição?

Estas são algumas das questões que colocamos neste livro, o qual, não sendo nem uma história das ideias nem um exercício de sociologia histórica, se serve no entanto da história para propor um estilo de reflexão crítica acerca do mundo do nosso tempo. Ao privilegiar uma forma de reminiscência, meio solar e meio lunar, meio diurna e meio nocturna, tínhamos em mente uma única questão — como pensar a diferença e a vida, o semelhante e o dissemelhante, o excedente e o *em comum*? A experiência negra resume bem tal interrogação, pre-

servando na consciência contemporânea o lugar de um limite fugaz, de uma espécie de espelho móvel. Ainda nos interrogamos por que razão para este espelho móvel de girar sobre si mesmo. O que o impede de parar? O que explica esta sucessão infinita de cisões, cada uma mais estéril que a outra?

Joanesburgo, 2 de Agosto 2013

O presente ensaio foi escrito ao longo da minha estada no Witwatersrand Institute for Social and Economic Research (WISER) da Universidade de Witwatersrand (Joanesburgo, África do Sul). Faz parte de um ciclo de reflexão que *De la postcolonie* (2000) iniciara, seguindo-se *Sortir de la grande nuit* (2010), e de cujo trabalho em curso sobre o afro-politanismo assinala a conclusão.

Ao longo deste ciclo, fomos forçados a habitar vários mundos ao mesmo tempo, não num gesto gratuito de desmembramento, mas de vaivém, susceptível de autorizar a articulação, a partir de África, de um *pensamento da circulação e da travessia*. Ao longo deste caminho, não procurámos «provincializar» as tradições europeias do pensamento. De resto, elas não nos são de modo algum alheias. Quando se trata de dizer o mundo na língua de todos, existem, pelo contrário, relações de força no seio destas tradições, e uma parte do nosso trabalho consistiu em ponderar tais fricções internas e em apelar à descentralização, não para reforçar a distância entre África e o mundo, mas para permitir que emirjam, o mais claramente possível, as novas exigências de uma possível universalidade.

No decorrer da minha estada no WISER, pude beneficiar do apoio dos meus colegas Deborah Posel, Sarah Nuttall, John Hyslop, Ashlee Neeser, Pamila Gupta e, recentemente, Cathy Burns e Keith Breckenridge. As páginas que se seguem devem imenso à amizade de David Theo Goldberg, Arjun Appadurai, Ackbar Abbas, Françoise Vergès, Pascal Blanchard, Laurent Dubois, Éric Fassin, Ian Baucom, Srinivas Aravamudan, Charlie Piot e Jean-Pierre Chrétien.

Paul Gilroy, Jean Comaroff, John Comaroff e a saudosa Carol Breckenridge foram grandes fontes de inspiração. Agradeço ainda aos meus colegas Kelly Gillespie, Julia Hornberger, Leigh-Ann Naidoo, Zen Marie do Johannesburg Workshop in Theory and Criticism (JWTC) da Universidade de Witwatersrand.

O meu editor François Gèze e a sua equipa (Pascale Iltis e Thomas Deltombe em particular) mostraram, como de costume, um irrepreensível apoio.

Agradeço às revistas *Le Débat*, *Politique africaine*, *Cahiers d'études africaines*, *Research in African Literatures*, *Africulture* e *Le Monde diplomatique*, que acolheram os textos iniciais que serviram de base a este ensaio. Por razões não explicadas aqui, este livro é dedicado a Sarah, Léa e Aniel e, também, a Jolyon e Jean.

1.
A questão da raça

As páginas que se seguem serão então dedicadas à razão negra. Por este termo ambíguo e polémico, designamos várias coisas ao mesmo tempo: imagens do saber; um modelo de exploração e depredação; um paradigma da submissão e das modalidades da sua superação, e, por fim, um complexo psiconírico. Esta espécie de enorme jaula, na verdade uma complexa rede de desdobramentos, de incertezas e de equívocos, tem a raça como enquadramento.

Só nos é possível falar da raça (ou do racismo), numa linguagem totalmente imperfeita, dúbia, diria até desadequada. Por ora, bastará dizer que é uma forma de representação primária. Não sabendo de todo distinguir entre o que está dentro e o que está fora, os invólucros e os conteúdos, ela remete, antes de mais, para os simulacros de superfície.

Se aprofundarmos a questão, a raça será um complexo perverso, gerador de medos e de tormentos, de problemas do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. Na sua dimensão fantasmagórica, é uma figura da nevrose fóbica, obsessiva e, porventura, histérica.

Quanto ao resto, trata-se do que se apazigua odiando, mantendo o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o Outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objecto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir, devido a não conseguir assegurar o seu controlo total[1]. Mas, tal como explica Frantz Fanon, a raça é também o nome que deve dar-se ao ressentimento amargo, ao irreprimível desejo de vingança, isto é, à raiva daqueles que lutaram contra a sujeição e foram, não raramente, obrigados a sofrer um sem-fim de injúrias, todos os tipos de violações e de humilhações e inúmeras ofensas[2].

Neste livro interrogaremos a natureza do ressentimento, dando conta daquilo que constitui a raça, a sua profundidade tanto real como fictícia, as relações em que se expressa, e o papel que desempenha no movimento que consiste, como aconteceu historicamente com as pessoas de origem africana, em transformar a pessoa humana numa coisa, num objecto ou em mercadoria[3].

EFABULAÇÃO E ENCLAUSURAMENTO DO ESPÍRITO

É possível ficar impressionado com o recurso ao conceito de raça, pelo menos como temos vindo a traçá-lo. Antes de mais, a raça não existe enquanto facto natural físico,

[1] James Baldwin, *Nobody Knows My Name*, First Vintage International, Nova Iorque, 1993 (1961).

[2] Frantz Fanon, *op. cit.*; ver também Richard Wright, *Native Son*, Harper & Brothers, Nova Iorque, 1940.

[3] Joseph C. Miller, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, University of Wisconsin Press, Madison, 1996.

antropológico ou genético[4]. A raça não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou de uma projecção ideológica cuja função é desviar a atenção de conflitos antigamente entendidos como mais verosímeis — a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo. Em muitos casos, é uma figura autónoma do real, cuja força e densidade podem explicar-se pelo seu carácter extremamente móvel, inconstante e caprichoso. Aliás, ainda há bem pouco tempo, a ordem do mundo fundava-se num dualismo inaugural que encontrava parte das suas justificações no velho mito da superioridade racial[5]. Na sua ávida necessidade de mitos destinados a fundamentar o seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da Humanidade. Sendo o bairro mais civilizado do mundo, só o Ocidente inventou um «direito das gentes». Só ele conseguiu edificar uma sociedade civil das nações

[4] Karen E. Fields e Barbara J. Fields propõem distinções úteis entre «raça» (a ideia segundo a qual a natureza teria produzido grupos humanos distintos, reconhecíveis por traços inerentes e características específicas que consagrariam as suas diferenças, ordenando-os segundo uma escala de desigualdade), «racismo» (o conjunto das práticas sociais, jurídicas, políticas, institucionais e outras fundadas na recusa da presunção de igualdade entre os seres humanos) e o que eles chamam «racecraft» (o repertório de manobras que pretendem situar os seres humanos assim diferenciados em grelhas operatórias). Karen E. Fields e Barbara J. Fields, *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*, Verso, Nova Iorque, 2012 (ver nomeadamente a introdução e a conclusão). Ler, ainda, W.J.T. Mitchell, *Seeing through Race*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2012.

[5] Ver, a este respeito, Josiah C. Nott, *Types of Mankind*, Trubner & Co, Londres, 1854; depois os três volumes de James Bryce, *The American Commonwealth*, Macmillan, Nova Iorque, 1888; depois, do mesmo autor, *The Relations of the Advanced and the Backward Races of Mankind*, Clarendon Press, Londres, 1902, e *Impressions of South Africa*, Macmillan, Londres, 1897; Charles H. Pearson, *National Life and Character: A Forecast*, Macmillan, Londres, 1893; Lowe Kong Meng, Cheok Hong Cheong e Louis Ah Mouy (dir.), *The Chinese Question in Australia 1878-79*, F. F. Bailliere, Melburne, 1879.

compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito. Só ele deu origem a uma ideia de ser humano com direitos civis e políticos, permitindo-lhe desenvolver os seus poderes privados e públicos como pessoa, como cidadão que pertence ao género humano e, enquanto tal, preocupado com tudo o que é humano. Só ele codificou um rol de costumes, aceites por diferentes povos, que abrangem os rituais diplomáticos, as leis da guerra, os direitos de conquista, a moral pública e as boas maneiras, as técnicas do comércio, da religião e do governo.

O Resto — figura, se o for, do dissemelhante, da diferença e do poder puro do negativo — constituía a manifestação por excelência da existência objectal. A África, de um modo geral, e o Negro, em particular, eram apresentados como os símbolos acabados desta vida vegetal e limitada. Figura em excesso de qualquer figura e, portanto, fundamentalmente não figurável, o Negro, em particular, era o exemplo total deste ser-outro, fortemente trabalhado pelo vazio, e cujo negativo acabava por penetrar todos os momentos da existência — a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo[6]. Hegel dizia, a propósito de tais figuras, que elas eram estátuas sem linguagem nem consciência de si; entidades humanas incapazes de se despir de vez da figura animal com que estavam misturadas. No fundo, era da sua natureza albergar o que estava já morto.

Essas figuras eram a marca dos povos isolados e não sociáveis, que combatiam odiosamente até à morte, se desfaziam e se destruíam como animais — uma espécie de humanidade com vida vacilante e que, ao confundir

[6] Ver Pierre Larousse, *Nègre, Négrier, Traite des Nègres. Trois articles du Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, prefácio de Françoise Vergès, Bleu autour, Paris, 2009, p. 47.

tornar-se humano com tornar-se animal, tem para si uma consciência, afinal, «desprovida de universalidade»[7]. Outros, mais bondosos, admitiam que tais entidades não eram inteiramente desprovidas de humanidade. Vivendo adormecida, esta humanidade não se tinha ainda engajado na aventura daquilo que Paul Valery chamava a «lonjura sem regresso». Era, no entanto, possível elevá-la até nós. Tal fardo não nos poderia conferir, no entanto, qualquer direito de abusar da sua inferioridade. Pelo contrário, deixávamo-nos guiar por um dever — o de ajudá-la e protegê-la[8]. Assim se justificava a empresa colonial como obra fundamentalmente «civilizadora» e «humanitária», cuja violência, seu corolário, era apenas moral[9].

Na maneira de pensar, classificar e imaginar os mundos distantes, o discurso europeu, tanto o erudito como o popular, foi recorrendo a processos de efabulação. Ao apresentar como reais, certos ou exactos, factos muitas vezes inventados, foi-lhe escapando a coisa que tentava apreender, mantendo com esta uma relação fundamentalmente imaginária, mesmo quando a sua pretensão era desenvolver um conhecimento destinado a dá-la a conhecer objectivamente. As características principais desta relação imaginária estão ainda longe de ser esclarecidas, mas os processos graças aos quais o trabalho de efabulação se avolumou, assim como as consequências da sua violência, são, actualmente, assaz conhecidos. Nesse sentido, há poucas coisas a acrescentar. No entanto, se existe objecto e lugar onde esta relação imaginária e a economia ficcional que a sustenta são dadas a ver de um modo

[7] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, Paris, 1991, pp. 456-463.
[8] Pierre Larousse, *Nègre, Négrier, Traite des Nègres*, op. cit., p. 68.
[9] Christopher Leslie Brown, *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006.

mais brutal, distinto e manifesto, é exactamente este signo ao qual se chama Negro e, por tabela, o aparente não-lugar a que chamamos África e cuja característica é ser não um nome comum, e muito menos um nome próprio, mas o indício de uma ausência de obra.

É verdade que nem todos os negros são africanos nem todos os africanos são negros. Apesar disso, pouco importa onde eles estão. Enquanto objectos de discurso e objectos do conhecimento, a África e o Negro têm, desde o início da época moderna, mergulhado, numa crise aguda, quer a teoria do nome quer o estatuto e a função do signo e da representação. Aconteceu o mesmo com as relações entre o ser e a aparência, a verdade e o falso, a razão e a desrazão, e até a linguagem e a vida. De facto, sempre que a problemática passa por Negros e África, a razão, arruinada e esvaziada, não consegue deixar de andar às voltas sobre si mesma e, muitas vezes, perde-se num espaço aparentemente inacessível, no qual, aniquilada a linguagem, as próprias palavras deixaram de ter memória. Com a extinção das suas funções comuns, a linguagem transformou-se numa fabulosa máquina cuja força vem simultaneamente da sua vulgaridade, de um incrível poder de violação e da sua indefinida proliferação. Hoje, ainda, e quando se trata destas duas marcas, a palavra não representa necessariamente a coisa, o verdadeiro e o falso tornam-se inextrincáveis, e a significação do signo não é a mais adequada à coisa significada. O signo não é apenas substituído pela coisa. A palavra ou a imagem, muitas vezes, dizem pouco acerca do mundo objectivo. O mundo das palavras e dos signos autonomizou-se a tal ponto que não se tornou apenas um ecrã para apreensão do sujeito, da sua vida e das condições de produção, mas ganhou uma força própria, capaz de se libertar de qualquer ligação à realidade. A razão de assim ser,

podemos sem dúvida atribuí-la, maioritariamente, à lei da raça.

Seria erróneo pensar que saímos definitivamente deste regime, do qual o comércio negreiro e, depois, a colónia de plantação ou simplesmente de exploração foram o panorama originário. Nestas fontes baptismais da nossa modernidade, pela primeira vez na história humana, o princípio de raça e o tema com o mesmo nome foram instaurados sob o signo do capital, e é precisamente este ponto que distingue o tráfico negreiro e as suas instituições das formas autóctones de servidão[10]. Com efeito, entre os séculos XIV e XIX, o horizonte espacial da Europa alargou-se consideravelmente. O Atlântico foi-se tornando o epicentro de uma nova concatenação de mundos, o lugar de onde emergiu uma nova consciência planetária. Este acontecimento dá seguimento às anteriores tentativas europeias de expansão em direcção às Canárias, Madeira, Açores e ilhas de Cabo Verde, resultado de um começo da economia de plantação com mão-de-obra de escravos africanos[11].

A transformação de Espanha e de Portugal — de colónias periféricas do mundo árabe em motores de expansão europeia para além do Atlântico — coincide com o afluxo de africanos à própria Península Ibérica, que participam na reconstrução dos principados ibéricos a seguir à Grande Peste (*Black Death*) e à Grande Fome do século XIV. A maioria são escravos, mas nem todos, também há alguns

[10] Ver Suzanne Myers e Igor Kopytoff (dir.), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison, 1979.

[11] Acerca destes desenvolvimentos, ver Benjamin Thomas, Timothy Hall e David Rutherford (dir.), *The Atlantic World in the Age of Empire*, Houghton Mifflin Company, Boston, 2001; Wim Klooster e Alfred Padula (dir.), *The Atlantic World. Essays on Slavery, Migration, and Imagination*, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, 2005, pp. 1-44.

homens livres. Se até então o aprovisionamento de escravos na Península era efectuado através das rotas transarianas controladas por mouros, uma reviravolta vai operar-se por volta de 1440, quando os Ibéricos inauguram contactos directos com a África Ocidental e Central *via* oceano Atlântico. Os primeiros negros, vítimas de pilhagens e transformados em objectos de venda pública, chegam a Portugal em 1444. O número de capturados aumenta sensivelmente entre 1450 e 1500. Nesse processo, a presença africana cresce, e milhares de escravos desembarcam anualmente em Portugal, até ao ponto de o seu afluxo desestabilizar o equilíbrio demográfico de certas cidades ibéricas[12]. É o caso de Lisboa, Sevilha e Cádis, nas quais, no início do século XVI, cerca de 10 por cento da população é composta por africanos. À maioria são-lhe atribuídas tarefas agrícolas e domésticas[13]. Em todos estes casos, quando tem início a conquista das terras da América, afro-ibéricos, o escravos africanos integram tripulações marítimas, postos comerciais, plantações e centros urbanos do Império[14]. Participam em várias campanhas militares (Porto Rico, Cuba, Florida) e fazem parte, em 1519, dos regimentos de Hernán Cortés que assaltam o México[15].

Depois de 1492 e através do comércio triangular, o Atlântico torna-se um verdadeiro aglomerado que reúne

[12] Jorge Fonseca, «Black Africans in Portugal during Cleynaerts's Visit, 1533-1538», in Thomas Earle e Kate Lowe (dir.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 113-121. Ver também A.C. de C.M. Saunders, *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

[13] Frédéric Mauro, *Le Portugal et l'Atlantique au XVIIe siècle (1570-1670)*, SEVEPEN, Paris, 1960.

[14] Ben Vinson, *Bearing Arms for His Majesty. The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 2001.

[15] Veja-se o caso de Garrido in Matthew Restall, «Black conquistadors. Armed Africans in early Spanish America», *The Americas*, vol. 57, n.º 2, Outubro 2000, p. 177

África, as Américas, as Caraíbas e a Europa em torno de uma intrincada economia. Abarcando regiões que outrora eram relativamente autónomas, e como vasta formação oceano-continental, este conjunto multi-hemisférico será o motor de transformações ímpares na história do mundo. As pessoas de origem africana estão no centro das novas dinâmicas que implicariam incessantes idas e vindas de uma à outra margem do mesmo oceano, dos portos negreiros da África Ocidental e Central aos da América e da Europa. Esta estrutura de circulação apoia-se numa economia que exige, por si mesma, capitais colossais. Inclui igualmente a transferência de metais e de produtos agrícolas e manufacturados, o desenvolvimento dos seguros, da contabilidade e da actividade financeira, e a disseminação de conhecimentos e de práticas culturais até então desconhecidos. Um processo inédito de crioulização é posto em marcha e resulta num intenso tráfego de religiões, tecnologias e culturas. A consciência negra na era do primeiro capitalismo emerge em parte de tal dinâmica do movimento e da circulação. Deste ponto de vista, é o resultado de uma tradição de viagens e de deslocações e apoia-se numa lógica de desnacionalização da imaginação, um processo que prosseguirá até meados do século XX e acompanhará a maioria dos grandes movimentos negros de emancipação[16].

Entre 1630 e 1780, o número de africanos que desembarcam nas possessões atlânticas da Grã-Bretanha ultrapassa de longe o dos europeus[17]. O fim do século XVIII constitui, nesta perspectiva, o grande momento negro do

[16] Ver o estudo de Michelle Ann Stephens, *Black Empire. The Masculine Global Imaginary of Caribbean Intellectuals in the United States, 1914-1962*, Duke University Press, Durham, 2005.

[17] David Eltis, *Coerced and Free Migrations. Global Perspectives*, Stanford University Press, Stanford, 2002.

Império Britânico. Não se trata somente de cargueiros humanos que, partindo de entrepostos e portos de escravos de África Ocidental e da baía do Biafra, depositam homens na Jamaica e nos Estados Unidos. Lado a lado com o macabro comércio de escravos, cujo objectivo é o lucro, existem também movimentos de africanos livres, novos colonos que eram antigos *black poor* em Inglaterra ou refugiados da Guerra de Independência dos Estados Unidos, que partem da Nova Escócia, da Virgínia ou da Carolina e vão instaurar novas colónias na própria África, à imagem da Serra Leoa[18].

A transnacionalização da condição negra é portanto um momento constitutivo da modernidade, sendo o Atlântico o seu lugar de incubação. Esta condição contém em si toda uma panóplia de situações muito contrastantes, que vão do escravo traficado, tornado objecto de venda, ao escravo condenado, ao escravo de subsistência (doméstico para toda a vida), ao escravo rural, ao de câmara, ao alforriado, ou ainda ao escravo liberto ou ao escravo de nascença. Entre 1776 e 1825, a Europa perde a maior parte das suas colónias americanas, devido a uma série de revoluções, movimentos de independência e rebeliões. Os Afro-Latinos tinham desempenhado um papel preponderante na construição dos impérios ibero-hispânicos. Haviam servido não só como mão-de-obra escrava, mas também enquanto *crewmen*, exploradores,

[18] Alexander X. Byrd, *Captives and Voyagers. Black Migrants across the Eighteenth-Century British Atlantic World*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2008; Philip D. Morgan, «British Encounters with Africans and African-Americans, circa 1600-1780», in Bernard Bailyn e Philip D. Morgan (dir.), *Strangers within the Realm. Cultural Margins of the First British Empire*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991; Stephen J. Braidwood, *Black Poor and White Philanthropists. London's Blacks and the Foundation of the Sierra Leone Settlement, 1786-1820*, Liverpool University Press, Liverpool, 1994; Ellen Gibson Wilson, *The Loyal Blacks*, G.P. Putnam's Sons, Nova Iorque, 1976.

oficiais, colonos, proprietários de terras e, em certos casos, homens livres e proprietários de escravos[19]. Aquando da dissolução dos impérios e dos levantamentos anticoloniais ao longo do século XIX, encontrá-los-íamos em diversos papéis, fosse como soldados, fosse a encabeçar movimentos políticos. Com as estruturas imperiais do mundo atlântico arruinadas e substituídas pelos estados-nações, as relações entre as colónias e a metrópole sofreriam alterações. Uma classe de brancos crioulos é implantada e vai consolidar a sua influência[20]. As velhas questões de heterogeneidade, diferença e liberdade são ressuscitadas, enquanto as novas elites se apropriam da ideologia da mestiçagem para negar e desvalorizar a questão racial. A contribuição dos Afro-Latinos e dos escravos negros para o desenvolvimento histórico da América do Sul será apagada ou, pelo menos, severamente ocultada[21].

Crucial deste ponto de vista é o caso do Haiti, cuja declaração de independência acontece em 1804, apenas vinte anos após a dos Estados Unidos, assinalando uma reviravolta na história moderna da emancipação humana. No decorrer do século XVIII, no século das Luzes, a colónia de São Domingos é o exemplo clássico da plantocracia: uma ordem social, política e económica hierárquica chefiada por um número relativamente reduzido de grupos

[19] Matthew Restall, *loc. cit.*

[20] Lester Langley, *The Americas in the Age of Revolution, 1750-1850*, Yale University Press, New Haven, 1996; John Lynch, *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*, W.W. Norton, Nova Iorque, 1986 [1973]; John H. Elliott, *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492-1830*, Yale University Press, New Haven, 2006.

[21] Kim Butler, *Freedoms Given, Freedoms Won. Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1998; João José Reis, *Slave Rebellion in Brazil. The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Johns Hopkins University Press, Londres, 1993; Colin Palmer, *Slaves of the White God. Blacks in Mexico, 1570-1650*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976.

brancos rivais, com um grupo de homens livres de cor e mestiços, no meio, e, em baixo, uma larga maioria de escravos, entre os quais mais de metade nascidos em África[22]. Contrariamente aos outros movimentos de independência, a Revolução Haitiana resulta de uma insurreição de escravos. A ela se deve, em 1805, uma das mais radicais constituições do Novo Mundo. Esta constituição interdita a nobreza, instaura a liberdade de culto, critica os conceitos de propriedade e de escravatura — algo que a Revolução Americana nunca ousara fazer. A nova Constituição do Haiti não pretende somente abolir a escravatura. Autoriza o confiscar de terras dos colonos franceses, decapitando, pelo caminho, grande parte da classe dominante; vai abolir a distinção entre os nascimentos legítimos e ilegítimos e leva até às últimas consequências as ideias, na altura revolucionárias, de igualdade racial e de liberdade universal[23].

Os primeiros escravos negros haviam desembarcado em 1619 nos Estados Unidos. Na antiga revolução contra os Ingleses, contavam-se mais de 500 mil nas colônias rebeldes. Em 1776, cerca de 5 mil colocaram-se ao lado dos patriotas, como soldados, apesar de a maioria não usufruir do estatuto de cidadã. Para a maioria deles, a luta contra a dominação britânica era indissociável da luta contra o sistema esclavagista. Desertando das plantações da Jórgia e da Carolina do Sul, cerca de uma dezena de milhar juntou-se às tropas inglesas. Outros, escondidos nos matos e nas florestas, engajavam-se no combate pela sua própria libertação. No fim da guerra, cerca de 14 mil negros, dos quais alguns já eram livres, foram evacuados de Savannah, Charleston e Nova Iorque e transportados para a Florida, Nova Escócia, Jamaica e, mais tarde, para África[24]. A revolução anticolonial contra os Ingleses desembocou num paradoxo: por um lado, a expansão das esferas de liberdade para os Brancos, por outro, a consolidação sem precedentes do sistema esclavagista. Em larga medida, os produtores do Sul tinham alcançado a sua liberdade intermediando o trabalho dos escravos. Graças a esta mão-de-obra servil, os Estados Unidos instauram, na economia, as divisões de classe no seio da população branca — divisões que conduziriam a lutas de poder, de incalculáveis consequências[25].

No decorrer do período atlântico, aqui sucintamente descrito, esta pequena província do Planeta que é a Europa inscreve-se progressivamente numa posição de comando sobre o resto do mundo. Paralelamente, ao longo do século XVIII, surgem vários discursos sinceros acerca da natureza, da especificidade e das formas dos seres vivos, das qualidades, traços e características dos seres humanos e, até, de populações inteiras, que são especificadas em termos de espécies, géneros ou de raças classificados ao longo de uma linha vertical[26].

[22] John Thornton, «African soldiers in the Haitian revolution», *Journal of Caribbean History*, vol. 25, n.º 1-2, 1991, pp. 1101-1214.

[23] David Geggus (dir.), *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, University of South Carolina Press, Columbia, 2001; Laurent Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004; Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Verso, Londres, 1988; e Robin Blackburn, «Haiti, slavery, and the age of the democratic revolutions», *William and Mary Quarterly*, vol. 63, n.º 3, Outubro 2006, pp. 643-674.

[24] Sidney Kaplan e Emma Nogrady Kaplan, *The Black Presence in the Era of the American Revolution*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1989.

[25] Edmund Morgan, *American Slavery, American Freedom. The Ordeal of Colonial Virginia*, W.W. Norton & Co., Nova Iorque, 1972.

[26] Ver o que diz a respeito Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, Tradução de Salma Muchail, Martins Fontes, São Paulo, 2000 (particularmente o capítulo 5).

Paradoxalmente, é também a época na qual as pessoas e as culturas começam a ser consideradas individualidades encerradas em si mesmas. Cada comunidade — e até cada povo — é entendida como um corpo colectivo único. Deixava de ser unicamente dotada da sua força própria, para ser a unidade de base de uma história conduzida, assim o cremos, por forças que surgem apenas para aniquilar outras forças, numa luta fatal cujo desenlace só pode ser a liberdade ou a escravatura[27]. O alargamento do horizonte espacial europeu decorre juntamente com o controlo e a contracção da sua imaginação cultural e histórica e, até, em alguns casos, com um relativo enclausuramento do espírito. Efectivamente, uma vez identificados e classificados os géneros, as espécies e as raças, nada resta senão indicar através de que diferenças eles se distinguem uns dos outros. Este relativo enclausuramento do espírito não significa necessariamente a extinção da curiosidade propriamente dita. Porém, desde a Alta Idade Média até à época das Luzes, a curiosidade enquanto faculdade do espírito e sensibilidade cultural era inseparável de um impressionante trabalho de efabulação que, quando incide sobre mundos outros, confunde sistematicamente as fronteiras entre o credível e o inacreditável, o maravilhoso e o factual[28].

A primeira grande classificação das raças levada a cabo por Buffon ocorreu num ambiente em que a linguagem acerca dos mundos outros era construída a partir dos preconceitos mais ingénuos e sensualistas, e formas de vida extremamente complexas são trazidas à pura

[27] Éric Vogelin, *Race et État*, Vrin, Paris, 2007, p. 265.

[28] Este enclausuramento do espírito não impede, no entanto, o desenvolvimento de um espírito de curiosidade. Ver Lorraine Daston e Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, Zone Books, Nova Iorque, 2001.

simplicidade dos epítetos[29]. Chamemos a isso o momento gregário do pensamento ocidental. Nele, o Negro é representado como protótipo de uma figura pré-humana incapaz de superar a sua animalidade, de se autoproduzir e de se erguer à altura do seu deus. Fechado nas suas sensações, tem dificuldade em quebrar a cadeia da necessidade biológica, razão pela qual não chega a moldar o seu mundo e a conceder a si mesmo uma forma verdadeiramente humana. É nisto que se afasta da normalidade da espécie. O momento gregário do pensamento ocidental será então aquele ao longo do qual, ajudado pelo instinto imperialista, o acto de captar e de apreender ir-se-á progressivamente desligando de qualquer tentativa de conhecer a fundo aquilo de que se fala. *A Razão na História*, de Hegel, representa o ponto culminante deste momento gregário. Durante vários séculos, o conceito de raça — que sabemos advir, à partida, da esfera animal — foi útil para, antes de mais, nomear as humanidades não europeias[30]. O que nós chamamos de «estado de raça» corresponde, assim o cremos, a um estado de degradação de natureza ontológica. A noção de raça permite que se representem as humanidades não europeias como se fossem um ser menor, o reflexo pobre do homem ideal de quem estavam separadas por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável. Falar delas é, antes de mais, assinalar uma ausência — a ausência do mesmo — ou ainda uma presença segunda, a de *monstros* e de *fósseis*. Se o fóssil, escreve Foucault, é «aquilo que deixa subsistir as semelhanças através de todos os desvios que

[29] Georges-Louis Buffon, «Variétés dans l'espèce humaine», in *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, vol. 3, Imprimerie royale, Paris, 1749, pp. 371-530.

[30] Friedrich W. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Aubier, Paris, 1945, p. 109.

a natureza percorreu» e se funciona desde logo como «uma forma longínqua e aproximativa da identidade», o monstro, pelo contrário, «narra, como em caricatura, a génese das diferenças»[17]. No grande quadro das espécies, géneros, raças e classes, o Negro, na sua magnífica obscuridade, representa a síntese destas duas figuras. O Negro não existe, no entanto, enquanto tal. É constantemente produzido. Produzir o Negro é produzir um vínculo social de submissão e um *corpo de exploração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. Mercê de trabalhar à corveia, o Negro é também nome de injúria, o símbolo do homem que enfrenta o chicote e o sofrimento num campo de batalha em que se opõem grupos e facções sociorracialmente segmentadas. Isto acontece na maioria das *plantocracias* das Caraíbas, que são universos segmentados onde a lei da raça assenta tanto no confronto entre fazendeiros brancos e escravos negros como na oposição entre os negros e os «livres de cor» (muitas vezes mulatos libertos), alguns deles até donos de escravos.

O negro da plantação é aliás uma figura múltipla. É caçador de clandestinos e de fugitivos, capataz e ajudante de capataz, escravo artesão, intendente, doméstico, cozinheiro, liberto mantendo-se submisso, e, ocasionalmente, guerreiro. Estes estatutos estão longe de ser estáveis. De acordo com as circunstâncias, uma determinada posição pode subitamente sofrer uma «reviravolta». A vítima de hoje poderá, amanhã, transformar-se em carrasco ao serviço do seu senhor. Não é de estranhar que o liberto de hoje se torne um proprietário e caçador de escravos amanhã.

[17] Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas*, op. cit., p. 216

Aliás, o negro da plantação é aquele que se sociabiliza no ódio dos outros e sobretudo dos outros negros. No entanto, o que caracteriza a plantação não são somente as formas fragmentadas de submissão, a desconfiança, as intrigas, as rivalidades e os ciúmes, o jogo movediço das alianças, as tácticas ambivalentes feitas de cumplicidades, esquemas de toda a espécie e feitio, as condutas de diferenciação num pano de fundo de posições reversíveis. É também o facto de o vínculo social de exploração não ser dado logo de uma só vez. Vai sendo constantemente posto em causa e é incessantemente produzido e reproduzido por meio de uma violência de tipo molecular que sutura e satura a relação servil.

Pontualmente, ela explode sob a forma de levantamentos, insurreições e conjuras dos escravos. Instituição paranóica, a plantação vive constantemente no regime do medo. Em vários aspectos cumpre todos os requisitos de um campo, uma praça ou uma sociedade paramilitar. O senhor esclavagista poderá dominar as coerções, criar cadeias de dependência entre si e os seus escravos, alternar terror e evergetismo, mas a sua vida será permanentemente ensombrada pelo anátema do extermínio. O escravo negro, pelo contrário, encontra-se constantemente no limiar da revolta, tentado a responder ao apelo lancinante da liberdade ou da vingança, ou então, num gesto de aviltamento máximo e de abdicação radical do sujeito, procura proteger a sua vida, deixando-se utilizar no projecto de servidão de si e de outros escravos.

Além do mais, entre 1620 e 1640, as formas de servidão, particularmente nos Estados Unidos, permanecem relativamente flexíveis. O trabalho livre coexiste com o trabalho de compromisso (que é uma forma de duração limitada de escravidão) e a escravatura (hereditária ou não). No seio do colonato existem profundas divisões de

classe. Elas opõem o colonial à multidão de servos. Estes formam, no entanto, uma classe multirracial. Será entre 1630 e 1680 que se dá a bifurcação. Data desta época o verdadeiro nascimento da sociedade das plantações. O princípio de escravatura perpétua de pessoas de origem africana estigmatizadas pela sua cor vai sendo progressivamente a regra. Os Africanos e os seus progenitores tornam-se escravos perpétuos. As distinções entre servos brancos e escravos negros afirmam-se de maneira clara. A plantação transforma-se gradualmente numa instituição económica, disciplinar e penal. Os Negros e os seus descendentes serão, desde então, comprados para sempre.

Ao longo do século XVII, um imenso trabalho legislativo vem selar o seu destino. A fabricação das questões de raça no continente americano começa pela sua destituição cívica e, portanto, pela consequente exclusão de privilégios e de direitos assegurados aos outros habitantes das colónias. Desde logo, não são homens *como todos os outros*. Ela prossegue pela extensão da servidão perpétua aos seus filhos e descendentes. Esta primeira fase é completada por um longo processo de construção da incapacidade jurídica. A perda do direito de apelar aos tribunais faz do Negro uma não-pessoa do ponto de vista jurídico. Acresce a este dispositivo judiciário uma série de códigos de escravatura, muitos deles na sequência de levantamentos de escravos. Alcançada esta codificação, podemos dizer que, por volta de 1720, *a estrutura negra do mundo*, que já existia nas Índias Ocidentais, faz oficialmente a sua aparição nos Estados Unidos, e a plantação é o seu corsário. Quanto ao Negro, passa a ser a partir de então algo mais do que um bem móvel, pelo menos de um ponto de vista estritamente legal. Em 1670 colocava-se a questão de se saber como pôr a trabalhar uma grande

quantidade de mão-de-obra, com vista a uma produção comercializada a partir de longas distâncias. A invenção do Negro responde a este problema. O Negro é de facto o elemento central que, ao mesmo tempo que permite criar, através da plantação, uma das mais eficazes formas de acumulação de riqueza na época, acelera a implantação do capitalismo mercantil, do trabalho mecânico e do controlo do trabalho subordinado. Nesta altura, a plantação representa uma inversão de formato, e não simplesmente do ponto de vista da privação de liberdade, do controlo de mobilidade da mão-de-obra e da aplicação ilimitada da violência. A invenção do Negro abrirá igualmente caminho a inovações fundamentais nos domínios do transporte, da produção, da comercialização e dos seguros.

Apesar disso, nem todos os negros nas Caraíbas ou nos Estados Unidos são escravos. A racialização da servidão nos Estados Unidos, em particular, ajudou os Brancos, e sobretudo os pequenos brancos prestadores de toda a espécie de serviços, a distinguirem-se o melhor que pudessem dos Africanos, reduzidos ao estatuto de escravos. Os homens livres receavam que o muro entre eles e os escravos não fosse suficientemente estanque. A dado momento, todo o hemisfério pôde ver homens livres de cor, entre os quais alguns eram proprietários de terras e de escravos, até de brancos assalariados. Resultando de vagas de libertações nos lugares onde isso foi possível, e de uniões mistas entre escravos negros e brancos livres ou entre mulheres brancas livres e negros, uma população de livres de cor foi gradualmente crescendo. Especialmente nas Caraíbas, o fenómeno de brancos que mantinham concubinas negras era relativamente familiar. Por mais que a segregação racial fosse oficialmente rigorosa,

a libertinagem inter-racial e a concubinagem com mulheres de cor, livres ou escravas, eram algo corrente entre as elites brancas[32].

RECALIBRAGEM

É verdade que o século XXI já não é o século XIX, o período no decorrer do qual, a par da escalada colonial em África, assistimos a uma biologização decisiva da raça no Ocidente. É também a época na qual, com a ajuda do pensamento evolucionista darwinista e pós-darwinista, se foram disseminando estratégias eugenistas em vários países, generalizando-se a obsessão pela degeneração e pelo suicídio[33]. Beneficiando do processo de globalização e dos efeitos contraditórios que o mesmo provoca por todo o lado, a lógica da raça volta, no entanto, a irromper na consciência contemporânea[34]. Um pouco por todo o lado, volta a instaurar-se a fabricação de questões de raça[35]. Ao preconceito de cor herdado do tráfico de escravos e traduzido

[32] Acerca dos dilemas que resultam desta mistura, ler Doris Garraway, *The Libertine Colony. Creolization in the Early French Caribbean*, Duke University Press, Durham, 2005 (em particular os capítulos 4 e 5). Ver, para os Estados Unidos, Ira Berlin, *Slaves without Masters. The Free Negro in the Antebellum South*, The New Press, Nova Iorque, 2007 [1974], pp. xiii-xxiv; e Caryn Cossé Bell, *Revolution, Romanticism, and the Afro-Creole Protest Tradition in Louisiana, 1718-1868*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1997.

[33] Edwin Black, *War against the Weak. Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Thunder's Mouth Press, Nova Iorque, 2003.

[34] Etienne Balibar fala a este respeito do «regresso da raça». Etienne Balibar, «Le retour de la race», www.mouvements.info, 29 Março 2007.

[35] Peter Wade, *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993; France W. Twine, *Racism in a Racial Democracy. The Maintenance of White Supremacy in Brazil*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1998; Livio Sansone, *Blackness without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2003.

nas instituições de segregação (caso das leis «Jim Crow» nos Estados Unidos e do regime do *apartheid* na África do Sul), além do racismo anti-semita e do modelo colonial de bestialização de grupos considerados inferiores, foram-se somando novas variantes de racismo, a partir de mutações das estruturas do ódio e de recomposição de figuras do inimigo íntimo[36]. Depois de um breve interregno, o fim do século XX e o virar do novo século coincidem com o regresso a uma interpretação biológica de distinções entre os grupos humanos[37]. Longe de pôr fim ao racismo, um novo desdobramento da raça ancorou no pensamento do genoma[38]. Ora pela exploração de origens genómicas das doenças em certos grupos, ora por genealogias das origens geográficas de indivíduos, o recurso genético tende a confirmar as tipologias raciais do século XIX (branco caucasiano, negro africano, amarelo asiático)[39]. Encontramos a mesma sintaxe radical nos discursos sobre tecnologias reprodutivas que implicam a manipulação de óvulos e de esperma ou, ainda, nos discursos sobre escolhas reprodutivas, sob forma de selecção de embriões, e na linguagem da planificação da vida em geral[40].

[36] David Theo Goldberg, *The Racial State*, Blackwell, Oxford, 2001.

[37] Troy Duster, «Lessons from history: why race and ethnicity have played a major role in biomedical research», *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, vol. 34, n.º 3, 2006.

[38] Richard S. Cooper, Jay S. Kaufman e Ryk Ward, «Race and genomics», *New England Journal of Medicine*, vol. 348, n.º 12, 2003, pp. 1166-1170.

[39] Alondra Nelson, «Bioscience: genetic genealogy testing and the pursuit of African ancestry», *Social Studies of Science*, vol. 38, n.º 5, 2008, pp. 759-783; Ricardo Ventura Santos e Marcos Chor Maio, «Race, genomics, identities and politics in contemporary Brazil», *Critique of Anthropology*, vol. 24, n.º 4, 2004, pp. 347-378.

[40] Barbara A. Koenig *et alii*, *Revisiting Race in a Genomic Age*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2008; Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton, 2007, pp. 132-139 e pp. 162-140.

Passa-se o mesmo com os vários modos de manipulação dos seres vivos e de hibridação de elementos orgânicos, animais e artificiais. Com efeito, nada impede que, num futuro mais ou menos distante, as técnicas genéticas sejam utilizadas para controlar a qualidade de populações e afastar, através da selecção de embriões trissómicos ou de teromorfismo (hibridação com elementos animais) ou da «cyborgização» (hibridação com elementos artificiais), as raças consideradas «indesejáveis». Não está de todo fora de causa que se chegue ao ponto em que o papel fundamental da medicina não seja apenas normalizar o organismo destruído pela doença, mas em que o acto médico passe a remodelar, segundo um processo de engenharia molecular, a própria vida em função de determinismos raciais. Raça e racismos não pertencem, portanto, apenas ao passado. Têm também um futuro, nomeadamente num contexto em que a possibilidade de transformar os seres vivos e de criar espécies mutantes não vem unicamente da ficção.

As transformações do modo de produção capitalista no decorrer da segunda metade do século XX não explicam por si só o ressurgir e as várias metamorfoses do Animal. Constituem também o seu inegável pano de fundo, tal como os imensos progressos nos domínios da tecnologia, da biologia e da genética[41]. Uma nova economia política da vida instala-se, irrigada pelos fluxos internacionais do saber e tendo como componentes privilegiados, também, as células, os tecidos, os órgãos, as patologias e as terapias, assim como a propriedade intelectual[42]. A reactivação da lógica de raça é indistrinçável da escalada em força da ideologia securitária e da instalação de mecanismos com vista a calcular e minimizar os riscos, e a fazer da protecção a moeda de troca da cidadania.

É, por exemplo, o que acontece em matéria de gestão dos fluxos e da mobilidade, num contexto em que, pensamos, a ameaça terrorista vem cada vez mais de indivíduos reagrupados em células e de redes distribuídas por todo o Planeta. Nestas condições, a santuarização do território torna-se uma condição para a segurança das populações. Para a santuarização ser efectiva, requer-se que cada um fique em sua casa; que todos os que vivem em determinado território nacional e se deslocam sejam obrigados a provar constantemente a sua identidade; que se acumule um exaustivo conhecimento de cada indivíduo, e que o controlo dos movimentos dos estrangeiros se efectue tanto nas fronteiras como à distância, de preferência nos seus países de partida[43]. Está em curso, um pouco por todo o lado, um grande movimento de contagem que obedece parcialmente a esta lógica. Toda a securitização requer obrigatoriamente a disseminação de dispositivos globais de controlo das pessoas e a tomada de poder sobre um corpo biológico múltiplo e em movimento.

A própria protecção não é unicamente da esfera da lei, tornou-se uma questão biopolítica. Os novos dispo-

Michal Nahman, «Materializing Israeliness: difference and mixture in transnational ova donation», *Science as Culture*, vol. 15, nº 3, 2006, pp. 199-213.

[41] David Theo Goldberg, *The Threat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism*, Wiley-Blackwell, Londres, 2008; Paul Gilroy, *Against Race*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004.

[42] Acerca destas discussões, ver Amade M'Charek, *The Human Genome Diversity Project. An Ethnography of Scientific Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; Jenny Reardon, *Race to the Finish. Identity and Governance in the Age of Genomics*, Princeton University Press, Princeton, 2005; Sarah Franklin, *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*, Routledge, Londres, 1997.

[43] Acerca destas mutações ver Tamara Vukov e Mimi Sheller, «Border work: surveillant assemblages, virtual fences, and tactical countermedia», *Social Semiotics*, vol. 23, nº 2, 2013, pp. 225-241.

sitivos de segurança integram elementos de regimes anteriores (regime disciplinar e de penalização na escravatura, elementos das guerras coloniais de conquista e de ocupação, técnicas jurídico-legais de excepção), aplicando-os, de modo nanocelular, às tácticas características da era do genoma e da «guerra contra o terror». Recorre-se ainda a técnicas elaboradas ao longo das guerras insurreccionais de épocas como a descolonização, as «guerras sujas» do conflito Este-Oeste (Argélia, Vietname, África Austral, Birmânia, Nicarágua) e as experiências de institucionalização de ditaduras predadoras, com o empurrão ou a cumplicidade de agências de informação de forças ocidentais pelo mundo fora.

Aliás, a crescente força do Estado securitário nas actuais circunstâncias vem a par de uma reconfiguração do mundo pelas tecnologias e de uma exacerbação das formas de consignação racial[44]. Face à transformação da economia da violência no mundo, os regimes democráticos liberais consideram-se agora em estado de guerra quase permanente contra novos inimigos fugidios, móveis e reticulares. O palco desta nova forma de guerra (que exige uma concepção «total» da defesa e uma reconstrução dos princípios de tolerância para excepções e infracções) é simultaneamente externo e interno. O seu procedimento impõe que sejam instalados dispositivos panópticos fechados e um acrescido controlo das pessoas, de preferência à distância, pelos vestígios que deixam[45]. O clás-

[44] Michael Crutcher e Matthew Zook, «Placemarks and waterlines. Racialized cyberscapes in post-Katrina Google earth», *Geoforum*, vol. 40, nº 4, 2009, pp. 523-534.

[45] Ler Louise Amoore, «Biometric borders. Governing mobilities in the war on terror», *Political Geography*, nº 25, 2006, pp. 336-351; e Chad Harris, «The Omniscient eye. Satellite imagery, "battlespace awareness" and the structures of the imperial gaze», *Surveillance & Society*, vol. 4, nº 1-2, 2006, pp. 101-122.

sico paradigma de combate que opõe duas entidades num campo de batalha delimitado, e onde o risco de morte é recíproco, é substituído por uma lógica vertical com dois protagonistas: a presa e o predador[46]. O predador dispõe de um controlo quase exclusivo dos espaços aéreos e serve-se dele para determinar, de acordo com a sua vontade, os alvos, o lugar, a duração e a natureza dos ataques[47]. O carácter cada vez mais vertical da guerra, ajudado pela crescente utilização de engenhos sem pilotos, possibilita matar o inimigo de modo cada vez mais semelhante a um jogo telecomandado — sadismo, espectáculo e diversão[48]. Ainda para mais, as novas formas de guerra à distância exigem uma equidade sem precedentes entre as esferas civis, policiais e militares e o mundo da informação.

Também o mundo da informação se reconfigura. As estruturas de informação não são simplesmente aparelhos de Estado, passaram a ser canais com exterioridade apenas formal e que, para funcionarem adequadamente, requerem um conjunto de forças privadas e estendem-se a grandes entidades comerciais que, por sua vez, têm a responsabilidade de assegurar a reunião de dados necessários para a vigilância de massa. O seu objecto passa a ser o mundo quotidiano, o mundo da vida, das relações, da comunicação (designadamente, por intermédio das tecnologias electrónicas) e das transacções. É certo que a ligação entre os dispositivos do mercado e os dispositivos de Estado não é absoluta. Mas, nas circunstâncias

[46] Grégoire Chamayou, *op. cit.*

[47] Caren Kaplan e Raegan Kelly, «Dead reckoning. Aerial perception and the social construction of targets», *Vectors Journal*, vol. 2, nº 2, 2006.

[48] Quanto às consequências deste trabalho sobre a morte associada à subjectivação dos assassinos, ver Peter M. Asaro, «The labor of surveillance and bureaucratized killing: new subjectivities of military drone operators», *Social Semiotics*, vol. 23, nº 2, 2013, pp. 196-224.

contemporâneas, ela tem como efeito facilitar a transformação do Estado liberal numa *potência de guerra*, numa altura em que, bem o sabemos, o capital não só nunca pôs termo à fase de acumulação primitiva, como sempre foi recorrendo a *subsídios raciais* para a executar.

Neste contexto, o cidadão é redefinido como sujeito e beneficiário da vigilância, que é exercida prioritariamente pela transcrição das características biológicas, genéticas e comportamentais em impressões numéricas. Neste novo regime tecnotrónico, caracterizado pela miniaturização, a desmaterialização e a fluidez na administração da violência de Estado, as impressões (digitais, da íris, da retina, da voz e, até, da forma do rosto) permitem medir e arquivar a unicidade dos indivíduos. As partes imutáveis do corpo humano tornam-se a pedra de toque de inéditos sistemas de identificação, vigilância e repressão[49]. Ora, se o Estado securitário concebe a identidade e o movimento dos indivíduos (isto é, dos seus cidadãos) como fontes de perigo e de risco, a generalização do uso de dados biométricos como fonte de identificação e de automatização do reconhecimento facial terá como objectivo constituir uma nova espécie da população com predisposição para o distanciamento e o enclausuramento[50]. É, assim, que, no contexto de uma escalada antimigratória na Europa, são indexadas categorias inteiras da população, depois submetidas a diversas formas de consignação racial. Estas fazem do migrante (legal ou ilegal) a figura de uma categoria essencialista da diferença[51]. Tal diferença pode ser

[49] Ayse Ceyhan, «Technologie et sécurité: une gouvernance libérale dans un contexte d'incertitudes», *Cultures & Conflits*, nº 64, Inverno 2006.

[50] Lara Palombo, «Mutations of the Australian Camp», *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, vol. 23, nº 5, 2009, pp. 613-627.

[51] Paul A. Silverstein, «Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe», *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, pp. 363-384.

entendida como cultural ou religiosa, e até linguística, e deve inscrever-se no próprio corpo do sujeito migrante, onde a mesma se dá a ver nos planos somático, fisionómico e, até, genético[52].

Além disso, guerra e raça ressurgem enquanto questões centrais internacionais. Passa-se o mesmo com a tortura e fenómenos como as prisões em massa. A diferença entre a guerra e a paz tende não só a esbater-se, como a guerra se tornou «um gigantesco processo de trabalho», e a ordem militar vem impondo o seu modelo a «ordem pública do estado de paz»[53]. Algumas cidadelas podem desabar, pois outros muros se fortificam[54]. À semelhança de outros tempos, o mundo contemporâneo é modelado e condicionado profundamente por estas formas ancestrais da vida cultural, jurídica e política, que são a da clausura, da cerca, do muro, do campo, do cerco e, no final de contas, da fronteira[55]. Por todo o lado, são recuperados processos de diferenciação, de classificação e de hierarquização para fins de exclusão e de erradicação. Novas vozes se levantam para proclamar que o universal humano ou não existe ou limita-se ao que é comum, não a todos os homens, mas apenas a alguns deles. Outros afirmam a necessidade individual de se santuarizar a sua própria lei e a sua morada ou habitação, consagrando, de uma ou de outra maneira, as suas próprias origens e a sua

[52] Carolyn Sargent e Stéphanie Larchanché, «The Muslim body and the politics of immigration in France: popular and biomedical representations of Malian migrant women», *Body & Society*, vol. 13, nº 3, 2007, pp. 79-102.

[53] Ernst Jünger, *L'État Universel suivi de la Mobilisation totale*, Gallimard, Paris, 1962, pp. 107-110.

[54] Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, Nova Iorque, 2010.

[55] Étienne Balibar, loc. cit.; e Federico Rahola, «La forme-camp. Pour une généalogie des lieux de transit et d'internement du présent», *Cultures & Conflits*, nº 68, Inverno 2007.

própria memória ao divino, afastando-as assim de qualquer interrogação de natureza histórica e fixando-as definitivamente num campo inteiramente teológico. O início do século XXI aproxima-se do início do século XIX, neste ponto de vista, enquanto importante momento de divisão, de diferenciação universal e de procura da identidade pura.

O SUBSTANTIVO «NEGRO»

Nestas circunstâncias, o substantivo «Negro» — que serve de ponto de ancoragem a este livro — é menos polémico do que parece. Ao ressuscitarmos este termo que pertence à fase do primeiro capitalismo, não pretendemos apenas questionar a ficção de unidade que o mesmo comporta. Já no seu tempo, James Baldwin sugeria que o Negro não era um dado adquirido. Não obstante os elos ancestrais, quase nada testemunhava uma automática unidade entre o Negro dos Estados Unidos, o das Caraíbas e o de África. A título de exemplo, a presença de negros das Caraíbas nos Estados Unidos datava, pelo menos, do século XVII. Nesta época, os escravos de Barbados representavam uma importante amostra da população de Virgínia. A Carolina do Sul era, sob vários pontos de vista, e até inícios do século XVIII, a subcolónia de Barbados. O número de negros vindos das Caraíbas cresce sensivelmente logo após a guerra civil. Entre 1850 e 1900, passa de 4067 a 20 236. Os recém-chegados são, na sua maioria, artesãos, professores, pregadores e até advogados e médicos[56]. Foi, de facto, muito considerável a contribuição dos Afro-Caribenhos

[56] Ira Reid, *The Negro Immigrant. His Background, Characteristics and Social Adjustment, 1899-1937*, Columbia University Press, Nova Iorque, 1939.

para o internacionalismo negro e para o aumento do radicalismo nos Estados Unidos e em África. Em torno dos conflitos variados que acompanharam este processo, veio ao de cima, aliás, a distância que, em muitos casos, separava os Negros da América dos das ilhas[57].

Os Negros da América e os das Caraíbas deviam conhecer a experiência de África — e antes de mais como um diferendo[58]. A maioria dos pensadores negros da época reivindicava tanto a sua africanidade como a sua americanidade. Muitos menos são aqueles que tentam fazer uma secessão[59]. Constituindo uma minoria indesejável nos seus países de nascença, os Negros dos Estados Unidos pertencem a um «nós» americano, a uma subcultura fundamentalmente tão americana como lúmpen-atlântica. É daqui que vem o motivo da «dupla consciência», que, em autores como Ralph Ellison, pode chegar à recusa de reconhecer a mínima filiação africana[60]. Gravura de uma realidade tornada irreconhecível — um corte, suspensões, descontinuidade —, quem, de entre deles, se aproximasse de África ou escolhesse lá viver ficaria desorientado, atormentado, ora pela estranheza ora pelo seu lado devorador[61]. Na realidade, o encontro com os Negros de África

[57] Ver Winston James, *Holding aloft the Banner of Ethiopia. Caribbean Radicalism in Early Twentieth-Century America*, Verso, Nova Iorque, 1998.

[58] Ver James Baldwin, *Nobody...*, op. cit., pp. 13-55; ou ainda Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1992. Ver também o que diz Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas* [1952], op. cit.

[59] Ver Martin R. Delany e Robert Campbell, *Search for a Place. Black Separatism and Africa. 1860*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1969.

[60] Ver John Callahan (dir.), *The Collected Essays of Ralph Ellison*, Random House, Nova Iorque, 2003; John Callahan e Albert Murray (dir.), *Trading Twelves. The Selected Letters of Ralph Ellison and Albert Murray*, The Modern Library, Nova Iorque, 2000; e Ralph Ellison, *Homme invisible, pour qui chantes-tu?*, Grasset, Paris, 1969.

[61] Kevin K. Gaines, *Black Expatriates and the Civil Rights Era. African Americans in Ghana*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006.

constituía sempre, numa primeira abordagem, um encontro com um outro outrem[62].

Assim, e apesar da dispersão, uma longa tradição de co-identificação e de *respeito mútuo* terá caracterizado as relações dos Negros entre si, independentemente da sua dispersão[63]. Na sua «Carta» respeitante «às relações e deveres de homens livres de cor da América até à África», Alexander Crummel coloca, desde logo, o princípio de uma comunidade de parentesco entre África e todas as suas «crianças» que vivem em «países longínquos». Em virtude de tal relação de parentesco e de filiação, apela a que façam valer os seus direitos enquanto herdeiros. Este direito de herança, no berço dos seus ancestrais, não contradiz em nada, pelo menos no seu entender, o desejo de pertencer de pleno direito ao «país de nascença», os Estados Unidos. Reivindicar o parentesco com África e contribuir para a sua regeneração é um acto de amor e de respeito por si. Significa, diz ele, desembaraçarem-se da mortalha que os Negros continuam a carregar do fundo do túmulo: a escravidão. A África de Crummel apresenta duas características. Por um lado, é o membro amputado

Ibrahim Sundiata, *Brothers and Strangers. Black Zion, [illegible] Slavery, 1914-1940*, Duke University Press, Durham, 2003. Mais recentemente, ver Maryse Condé, *La Vie sans fards*, JC Lattès, Paris, 2012; e Saidiya Hartman, *Lose Your Mother. A Journey along the Atlantic Slave Route*, Farrar, Straus and Giroux, Nova Iorque, 2006.

62 Richard Wright, *Black Power. A Record of Reactions in a Land of Pathos*, Harper, Nova Iorque, 1954; Margaret Walker e Richard Wright, *Daemonic Genius*, Warner, Nova Iorque, 1988, p. 240 ss; Kwame Anthony Appiah, «A long way from home: Wright in the Gold Coast», in Harold Bloom (dir.), *Richard Wright. Modern Critical Views*, Chelsea House, Nova Iorque, 1987, pp. 173-190; e Jack B. Moore, «Black Power revisited: in search of Richard Wright», *Mississippi Quarterly*, vol. 41, 1988, pp. 161-186.

63 Das ambiguidades deste processo, ver James Sidbury, *Becoming African in America. Race and Nation in the Early Black Atlantic*, Oxford University Press, Oxford, 2007; e Clare Corbould, *Becoming African Americans. Black Public Life in Harlem, 1919-1939*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009.

da Humanidade. Prostrada na idolatria e nas trevas, vive à espera da Revelação. Por outro, África é a terra das insondáveis riquezas naturais. Os seus recursos minerais são colossais. Numa altura em que se esboça a corrida aos seus tesouros, os seus filhos distantes não devem ficar fora do quadro da partilha. África sairá da caverna e surgirá à luz do mundo pelo viés do comércio e da evangelização. A sua salvação virá do exterior — pela sua transformação num estado cristão[64].

Na sequência deste cuidado mútuo, o encontro entre o Negro dos Estados Unidos, o das Caraíbas e o de África não passou de um encontro com outro. Terá sido, em muitos casos, o encontro com *outros da minha espécie* — uma humanidade castrada, uma vida que é preciso a todo o custo retirar da sombra e que necessita de ser bem tratada. Neste encontro, África desempenharia o papel de uma força plástica, quase poético-mítica — uma força que remeterá constantemente para um «antes do tempo» (o do rebaixamento); uma força que, esperemos, será capaz de transformar e assimilar o passado, de curar as mais terríveis feridas, de reparar as perdas, de fazer uma história nova com os acontecimentos antigos e, segundo as palavras de Nietzsche a propósito de outra coisa, «de reconstituir sobre o seu próprio fundo as formas quebradas»[65].

Mas tal constelação será sempre trabalhada em filigrana por outros, conduzida por forças convencidas de que o Negro jamais encontrará paz, descanso e liberdade

64 Alexander Crummel, *The Future of Africa. Being Addresses, Sermons, Etc., Etc., Delivered in the Republic of Liberia*, Charles Scribner, Nova Iorque, 1862, especialmente os capítulos 1 e 7.

65 Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, Gallimard, Paris, 1990 [1873-1876], p. 96. [*Considerações Intempestivas*, [illegible], [illegible], 1976].

na América. Torna-se imperioso emigrar, para que surja o seu génio próprio[66]. Nesta constelação, desassocia-se a relação entre liberdade e território. Não basta edificar instituições adequadas num contexto de segregação grave, adquirir perícia e ganhar respeitabilidade, quando o direito de cidadania é fundamentalmente contestado, frágil e revogável. Falta ainda ter a sua própria nação, defender um estado próprio[67]. Este pensamento acerca do êxodo consolida-se entre 1877 e 1900, designadamente. Exprime-se sob a forma de três projectos distintos. O primeiro é um projecto de colonização. Tal projecto tem uma dimensão racista, na medida em que, conduzido em grande parte pela American Colonization Society, propõe que os Estados Unidos se livrem [illegible] sua população negra, deportando-a para África. O segundo consiste numa emigração livre, que seria acelerada pela escalada da violência e do terrorismo racial, em especial no Sul. O terceiro enquadra-se no expansionismo americano entre 1850 e 1900. Henry Blanton Parks, por exemplo, defendia que os Negros da América e os Africanos constituem duas raças distintas. Devido ao seu prolongado contacto com a civilização, os Negros da América seriam mais evoluídos do que os indígenas de África[68], que conservavam [illegible] força primitiva que, conjugada com aquilo que os Negros da América terão trazido de séculos de convivência com a

[66] Mary A. Shadd, *A Plea for Emigration; or, Notes of Canada West, In Its Moral, Social, and Political Aspect: With Suggestions Respecting Mexico, W. Indies and Vancouver's Island*, George W. Pattison, Detroit, 1852. Martin Robinson Delany, *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of Colored People of the United States: Politically Considered*, Filadélfia, 1852.

[67] Acerca da complexidade destas considerações, ler Robert S. Levine, *Martin Delany, Frederick Douglass, and the Politics of Representative Identity*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1997.

[68] Henry Blanton Parks, *Africa: The Problem of the New Century. The Part the African Methodist Episcopal Church is to Have in Its Solution*, A.M.E. Church, Nova Iorque, 1899.

civilização, iria naturalmente reanimar a virilidade da raça negra em geral[69].

Numa primeira instância, a razão negra consiste portanto num conjunto de vozes, enunciados e discursos, saberes, comentários e disparates, cujo objecto é a coisa ou as pessoas «de origem africana» e aquilo que afirmamos ser o seu nome e a sua verdade (os seus atributos e qualidades, o seu destino e significações enquanto segmento empírico do mundo). Composta por múltiplos estratos, esta razão data da Antiguidade, pelo menos. As suas fontes gregas, árabes ou egípcias, até chinesas, originaram muitos trabalhos[70]. Têm consistido, desde sempre, numa actividade primitiva de efabulação. Trata-se, no fundo, de salientar vestígios reais ou comprovados, urdir histórias e constituir imagens. A Idade Moderna é, no entanto, um momento decisivo para [illegible] sua formação, devido, por um lado, às narrativas dos viajantes, exploradores, soldados e aventureiros, missionários e colonos e, por outro, à elaboração de [illegible] «ciência colonial», na qual o «africanismo» é o último patamar. Toda uma gama de intermediários e de instituições, tais como sociedades eruditas, exposições universais, colecções de amadores de «arte primitiva», colaborou, na devida altura, na constituição desta razão e com a sua transformação [illegible] senso comum ou em *habitus*.

Tal razão não passa de um sistema de narrativas e de discursos pretensamente conhecedores. É também um

[69] Ver a análise de Michele Mitchell, *Righteous Propagation. African Americans and the Politics of Racial Destiny after Reconstruction*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004, caps. 1 e 2.

[70] Engelbert Mveng, *Les Sources grecques de l'histoire negro-africaine, depuis Homère jusqu'à Strabon*, Présence africaine, Paris, 1972; Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Présence africaine, Paris, 1954, e *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique?*, Présence africaine, Paris, 1967; Théophile Obenga, *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte pharaonique, Afrique noire*, Présence africaine, Paris, 1973.

reservatório, ao qual a aritmética da dominação de raça vai buscar os seus álibis. A preocupação com a verdade não lhe será alheia. Mas a sua função é, antes de mais, codificar as condições de surgimento e de manifestação da *questão da raça*, à qual chamaremos o Negro ou, mais tarde e já no tempo colonial, o Indígena («Quem é ele?», «Como o reconhecemos?», «O que o diferencia de nós?», «Poderá ele tornar-se nosso semelhante?», «Como governá-lo e para que fins?»)?[71]. Neste contexto, a *razão negra* designa tanto um conjunto de discursos como de práticas — um trabalho quotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objectivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática. Chamemos, a este texto primeiro, a *consciência ocidental do Negro*. Procurando responder à questão «Quem é?», esforça-se por nomear uma realidade que lhe é exterior e que ele tende a situar relativamente a um eu tido como centro de qualquer significação. A partir desta posição, tudo o que não é idêntico a si, apenas pode ser anormal.

A este texto primeiro — na verdade, uma constelação que não parou de se modificar com o tempo e que foi ganhando formas múltiplas, contraditórias e divergentes — responde um segundo, simultaneamente gesto de autodeterminação, modo de presença em si, olhar interior e utopia crítica. Este segundo texto é uma resposta a outra categoria de interrogações colocadas à primeira pessoa do singular: «Quem sou eu?», «Serei eu, em boa

[71] Evelyn Baring Cromer, «The Government of subject races», *Edinburgh Review*, Janeiro 1908, pp. 1-27; e *Modern Egypt*, vols. 1 e 2, Macmillan, Nova Iorque, 1908.

verdade, quem dizem que eu sou?», «Será verdade que não sou nada a não ser isto — a minha aparência, aquilo que se diz e se quer de mim?», «Qual é o meu verdadeiro estado civil e histórico?»[72]. Se a consciência ocidental do Negro é um *julgamento de identidade*, este texto segundo será, pelo contrário, uma *declaração de identidade*. Através dele, o Negro diz de si mesmo que é aquilo que não foi apreendido; aquele que não está onde se diz estar, e muito menos onde o procuramos, mas antes no lugar onde não é pensado[73].

A segunda escrita apresenta alguns traços distintivos, que devem sucintamente recordar-se. Em primeiro lugar, o esforço por instaurar um arquivo. Um arquivo é, sabemo-lo, indispensável para restituir os Negros à sua história, mas é uma tarefa especialmente complicada. Na realidade, tudo o que os Negros viveram como história não tem forçosamente de ter deixado vestígios; e, nos lugares onde foram produzidos, esses vestígios não foram preservados. Assim, impõe-se saber: na ausência de vestígios e de fontes com factos historiográficos, como se escreve a história? Rapidamente começou a criar-se a ideia de que a escrita da história dos Negros só pode ser feita com base

[72] A propósito de diversas formulações destas questões na historiografia americana, ver Stephen G. Hall, *Faithful Account of the Race: African American Historical Writing in Nineteenth-Century America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2009. Do lado africano, ver por exemplo Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, op. cit.

[73] Alain Locke, «The Negro Spirituals», in *The New Negro*, Athaneum, Nova Iorque, 1968; William E.B. Dubois, *The Souls of Black Folk*, Library of America, Nova Iorque, 1990 [1903]; Samuel A. Floyd Jr., *The Power of Black Music*, Oxford University Press, Nova Iorque, 1996; Paul Gilroy, *O Atlântico Negro. Modernidade e Dupla Consciência*, Ucam, Rio de Janeiro, 2001 [1992], e *Darker than Blue*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2010. Ver igualmente Paul Allen Anderson, *Music and Memory in Harlem Renaissance Thought*, Duke University Press, Durham, 2001.

em fragmentos, convocados para relatar uma experiência em si mesma fragmentada, a de um povo em pontilhado, lutando para se definir não como um compósito absurdo, mas como uma comunidade cujas manchas de sangue são visíveis em toda a modernidade.

Esta escrita esforça-se, aliás, por edificar uma comunidade que se forja a partir de restos dispersos em todos os cantos do mundo. No Ocidente, a realidade é a de um grupo composto por escravos e homens de cor livres que vivem, na maior parte dos casos, nas zonas cinzentas de uma cidadania nominal, no meio de um estado que, apesar de celebrar a liberdade e a democracia, é, fundamentalmente, um estado esclavagista. Ao longo deste período, a escrita da história tem uma dimensão performativa. A estrutura de tal *performance* é de ordem teológica. O objectivo passa de facto por escrever uma história que reabre, para os descendentes de escravos, a possibilidade de voltarem a ser agentes da própria história[74]. No prolongamento da Emancipação e da Reconstrução, a reescrita da história é, mais do que nunca, considerada um acto de imaginação moral. O gesto histórico por excelência consistirá doravante em passar do estatuto de escravo ao de cidadão *como os outros*. A nova comunidade, de homens livres, é agora concebida como a comunidade onde os membros estão ligados pela mesma fé e por uma certa ideia

[74] Ver, deste ponto de vista, David Walker, *David Walker's Appeal, in Four Articles; Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, but in Particular, and Very Expressly to Those of the United States of America*, Boston, 1830; James W. Pennington, *A Text Book of the Origin and History &c. &c. of the Colored People*, L. Skinner, Hartford, 1841; Robert Benjamin Lewis, *Light and Truth. Collected from the Bible and Ancient and Modern History of the Colored and the Indian Race, from the Creation of the World to the Present*, Boston, 1844; e Maria W. Stewart, *Productions of Mrs. Maria W. Stewart*, 1835, *in* Sue E. Houtchins (dir.), *Spiritual Narratives*, Oxford University Press, Nova Iorque, 1988.

de trabalho e de respeitabilidade, de dever moral, de solidariedade e de obrigação[75]. Esta identidade moral deve, no entanto, formar-se em condições de segregação, de violência extrema e de terror racial[76].

A declaração de identidade característica desta segunda escrita provém, no entanto, de uma profunda ambiguidade. Com efeito, ainda que se exprima na primeira pessoa e de modo autopossessivo, o seu autor é um sujeito que vive a obsessão de se ter tornado estranho a si mesmo, mas que procurará doravante assumir responsavelmente o mundo, dando a si mesmo o seu próprio fundamento[77]. O horizonte é a participação plena e inteira na história empírica da liberdade — uma liberdade que não é divisível, no seio de uma «humanidade global»[78]. Esta é, portanto, outra vertente da *razão negra* — aquela em que a escrita procura conjurar o demónio do texto primeiro e a estrutura de submissão que ele carrega; aquela em que essa mesma escrita luta por evocar, salvar, activar e reactualizar a sua experiência originária (a tradição) e reencontrar a verdade de si, já não fora de si, mas a partir do seu próprio território.

Existem profundas distâncias, mas também inegáveis solidariedades, entre este texto segundo e o texto primeiro

[75] John R. Oldfield (dir.), *Civilization & Black Progress. Selected Writings of Alexander Crummel on the South*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1995.

[76] Certos aspectos deste terror são objecto de análises pormenorizadas em William E.B. DuBois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Atheneum, Nova Iorque, 1992 [1935]. Ver igualmente Steven Hahn, *A Nation under Our Feet. Black Political Struggles in the Rural South from Slavery to the Great Migration*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003; e Crystal N. Feimster, *Southern Horrors. Women and the Politics of Rape and Lynching*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009.

[77] Frantz Fanon, *Pele Negra...*, op. cit.

[78] Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Philosophie africaine et authenticité*, Présence africaine, Paris, 1977, p. 184.

que ele tenta refutar. Em todos os casos, o texto segundo traz consigo, abrangentemente, os vestígios, as marcas, o incessante murmúrio e até, por vezes, a surda coacção do primeiro e a sua miopia, especialmente onde mais se reivindica uma ruptura. Chamemos a este texto segundo a *consciência negra do Negro*. No entanto, apresenta características próprias. Literário, biográfico, histórico, político, é o produto de uma internacionalização poliglota[79]. Os seus lugares de nascença são as grandes metrópoles dos Estados Unidos e das Caraíbas, seguindo-se a Europa e, mais tarde, África. É nesta vasta rede mundial que as ideias circulam e se estabelece o imaginário negro moderno[80]. Os criadores de tal imaginário são, muitas vezes, pessoas que viajam. Andam constantemente de um continente para outro. Frequentemente implicados na vida cultural e política americana e europeia, participam activamente na globalização intelectual do seu tempo[81].

Este texto é, ainda, fruto de uma longa história da radicalidade, por sua vez germinada nas lutas abolicionistas e na resistência ao capitalismo[82]. Sobretudo no decorrer do século XIX, tal resistência foi, em grande medida, impulsionada pelo anarquismo internacional, principal veículo de oposição ao capitalismo, à escravatura e ao imperialismo. Mas incorpora também inúmeras correntes humanitárias e filantrópicas, cujas lutas, lembra Paul Gilroy, dão [illegible] uma genealogia alternativa dos direitos humanos. O conteúdo deste texto segundo é essencialmente marcado pelo combate dos povos submetidos à colonização e à segregação, que tentam libertar-se das hierarquias raciais e cuja *intelligentsia* constrói uma consciência colectiva que, adoptando a epistemologia da luta de classes propriamente dita, combate as dimensões ontológicas resultantes da construção dos temas acerca da raça[83].

A noção de *razão negra* remete portanto para várias versões de um mesmo enredo, de uma mesma configuração. Ainda para mais, refere-se a um litígio, a um diferendo. Pois existe, historicamente, e a mal ou a bem, um diferendo negro indissociável da nossa modernidade. Alguma coisa está de facto em causa neste nome, associada antes de mais ao que nós chamamos o «homem», na sua relação com o animal, e a razão, na sua relação com o instinto. A expressão «razão negra» remete para o conjunto das deliberações acerca da distinção entre o instinto animal e a *ratio* do homem — sendo o Negro o testemunho vivo da própria impossibilidade desta separação. Pois se formos fiéis a uma certa tradição da metafísica ocidental, o Negro é um «homem» que nem é verdadeiramente um entre nós nem é como nós. Se o homem se opõe à animalidade, este não é o seu caso, pois conserva, ainda que de modo ambíguo, a possibilidade animal. Corpo estrangeiro no nosso mundo, é habitado, ocultamente, pelo animal. Debater a *razão negra* é, portanto, retomar o conjunto de disputas acerca das regras de definição do Negro: como o reconhecemos; como conseguimos identificar o

[79] Brent Hayes Edwards, *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003; Roderick Bush, *The End of White World Supremacy. Black Internationalism and the Problem of the Color Line*, Temple University Press, Filadélfia, 2009.

[80] Paul Gilroy, *O Atlântico Negro. Modernidade e Dupla Consciência*, Ucam, Rio de Janeiro, 2001 [1993].

[81] Ver, por exemplo, Bill Schwarz, *West Indian Intellectuals in Britain*, Manchester University Press, Manchester, 2003.

[82] Peter Linebaugh e Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon Press, Boston, 2001; Claude McKay, *Banjo*, Harpers, Nova Iorque, 1929; Robin D.G. Kelley, *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Beacon Press, Nova Iorque, 2003.

[83] Cedric J. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2000.

espírito animal que ele possui; em que condições pode a *ratio* penetrar e governar esta *animalitas*.

Em segundo lugar, a expressão remete para o desenvolvimento das tecnologias (leis, regulamentos, rituais) e para os dispositivos instalados com a finalidade de submeter a animalidade ao cálculo. O cálculo tem como objectivo último inscrever o animal no círculo da exploração. Ora, tal tentativa de inscrição é, em princípio, paradoxal. Por um lado, exige que seja medido e calculado o preço do que é, simplesmente (facticidade), mas quase não tem preço, dado que carece de qualquer valor do que aparentemente não tem valor fundiário ou cujo valor é apenas potencial. Por outro lado, esta operação evidencia a dificuldade de medir o que é incalculável. Tal dificuldade decorre em parte do facto de que *aquilo* que deve ser calculado pertence ao âmbito ontológico que o próprio pensamento não pode pensar, mas acerca do qual, no entanto, deseja pensar — como no vazio. Por fim, o termo remete para aquilo que, por princípio, não exige quaisquer contas, pois, estando fora da contagem e não sendo susceptível de ser contado, participa de outra economia. Não há nenhuma necessidade de justificá-lo, dado que não constitui absolutamente nada. Por outras palavras, também não há qualquer necessidade de o tomar em conta, pois, em rigor, não se baseia no direito, nem qualquer cálculo propriamente dito poderá alguma vez garantir, com segurança, o seu preço ou valor exacto.

APARÊNCIA, VERDADE E SIMULACROS

Posto isto, quando falamos deste assunto, o que quer exactamente dizer a palavra «raça»? Não basta dizer que a raça não tem nenhuma essência; que é apenas o efeito,

o perfil, o adorno móvel de um processo de poder eterno, de incessantes transacções que a modificam, substituem, fazendo vacilar o seu conteúdo; ou, ainda, que, não tendo entranhas, uma vez que não tem interior, a raça consiste simplesmente nas práticas que a constituem enquanto tal[84]. Da mesma maneira, não basta afirmar que a raça é um complexo de microdeterminações, um efeito interno do olhar do outro e uma manifestação de crenças e desejos tão insaciáveis como inconfessáveis[85]. Por um lado, raça e racismo fazem parte de processos centrais do inconsciente, relacionando-se com as vicissitudes do desejo humano — apetites, afectos, paixões e medos. Estes são simbolizados, antes de mais, pela lembrança de um desejo originário em falta ou, ainda, por um trauma cujas causas muitas vezes nada têm a ver com a vítima de racismo. Por outro, a raça não decorre unicamente de um efeito de percepção. Não diz respeito unicamente ao mundo de sensações. É também uma maneira de estabelecer e de afirmar força e, sobretudo, uma realidade especular e uma força instintiva. Para que possa operar enquanto afecto, instinto e *speculum*, a raça tem de transformar-se em imagem, forma, superfície, figura e, sobretudo, imaginário. Enquanto estrutura imaginária, escapa às condicionantes do concreto, do sensível e até do finito, participando no sensível, no qual de imediato se manifesta. A sua força provém da capacidade de produção imparável de objectos esquizofrénicos, que ocupam e voltam a ocupar o mundo com substitutos, seres a designar, a anular, em apoio desesperado à estrutura de um eu que falha.

---

[84] Ver o que dizia Michel Foucault do Estado, *O Nascimento da Biopolítica*. Lisboa: Edições 70, 2010.

[85] Frantz Fanon, *Pele Negra...*, op. cit.

Aliás, é característico da raça, ou do racismo, suscitar ou engendrar um duplo, um substituto, um equivalente, uma máscara, um simulacro. Um rosto humano autêntico traz-se à vista. O trabalho do racismo consiste em relegá-lo para segundo plano ou cobri-lo com um véu. No lugar deste rosto, faz-se renascer das profundezas da imaginação um rosto de fantasia, um simulacro de rosto, até uma silhueta que, assim, substitui um corpo e um rosto de homem. Aliás, o racismo consiste, antes de tudo, em converter em algo diferente, uma realidade diferente. Além de uma força de desvio do real e que fixa afectos, é também uma forma de distúrbio psíquico, e é por isso que o seu conteúdo reprimido vem brutalmente à superfície. Para o racista, ver um negro é não ver que ele não está lá; que ele não existe; que ele mais não é do que o ponto de fixação patológico de uma ausência de relação. É portanto necessário considerar a raça enquanto um aquém e um além do ser. É uma operação do imaginário, o lugar onde se encontram as regiões obscuras e sombrias do inconsciente.

Acabámos de afirmar que a raça é um lugar de realidade e de verdade — a verdade das aparências. Mas é também um lugar de dilaceração, de efervescência e de fervor. A verdade do indivíduo a quem é atribuída uma raça está simultaneamente em outro lugar e nas aparências que lhe são atribuídas. A raça está por detrás da aparência e sob aquilo de que nos apercebemos. É também constituída pelo próprio acto de atribuição — esse meio pelo qual certas formas de infravida são produzidas e institucionalizadas, a indiferença e o abandono, justificados, a parte humana do Outro, violada, velada ou ocultada, e certas formas de enclausuramento, ou mesmo de condenação à morte, tornadas aceitáveis. Abordando o

racismo em particular e a sua inscrição nos mecanismos do Estado e do poder, Michel Foucault dizia, a este respeito, que qualquer moderno funcionamento do Estado, «a determinado momento, a um certo limite e em certas condições, passaria pelo racismo». A raça, o racismo, explicava ele, «é a condição de aceitabilidade da condenação à morte numa sociedade de normalização». E conclui: «A função assassina do Estado só pode ser garantida, funcionando o Estado no modo do biopoder, através do racismo»[86].

Aquele a quem é atribuída uma raça não é passivo. Preso a uma silhueta, é separado da sua essência e, segundo Fanon, uma das razões de desgosto da sua vida será habitar essa separação como se fosse o seu verdadeiro ser, odiando aquilo que é, para tentar ser aquilo que não é. A crítica da raça será, deste ponto de vista, uma simples crítica a uma tal separação. A *cena racial* é um espaço de estigmatização sistemática. O apelo à raça, ou a própria invocação da raça, nomeadamente no oprimido, é, pelo contrário, emblemático de um desejo essencialmente obscuro, tenebroso e paradoxal — o desejo de comunidade[87]. Desejo obscuro, tenebroso e paradoxal, uma vez que é duplamente habitado pela melancolia e pela nostalgia de um isto arcaico, para sempre marcado pelo desaparecimento. Este desejo é simultaneamente inquietação e angústia — por uma possível extinção — e projecção. Ou seja, é também a linguagem do lamento e de um luto rebelde em seu nome. É articulado e criado em torno de uma assustadora recordação — a lembrança de um corpo, de uma voz, de um rosto, de um nome, se não per-

86 Michel Foucault, *É Preciso Defender a Sociedade: Curso do Colégio de França (1975-1976)*, Carnaxide: Livros do Brasil, 2006, pp. 227-8.
87 Eric Vogel, *Race et communauté*, Vrin, Paris, 2007.

dido, pelo menos violado e contaminado, que é preciso a todo o custo salvar e reabilitar[58].

Assim, para os Negros, confrontados com a realidade da escravatura, tal perda é antes de mais de ordem genealógica. No Novo Mundo, o escravo negro é juridicamente destituído de qualquer parentesco. Ele é, de facto, um «sem parentes». A condição de «sem parentes» (*kinlessness*) é-lhe imposta pela lei e pela força. Esta perda de parentesco oficial é, por outro lado, uma condição herdada. Nascimento e descendência não dão direito a qualquer relação de pertença social propriamente dita[59]. Nestas condições, a invocação da raça ou a tentativa de estabelecer uma comunidade racial visam, primeiro, fazer nascer um vínculo com o qual nos possamos erguer como resposta a uma lógica de subjugação e de fractura biopolítica. Em Aimé Césaire ou nos poetas da negritude, por exemplo, a exaltação da «raça negra» é um imenso grito cuja função é salvar da decadência absoluta aquilo que foi condenado à insignificância[60]. Este grito — conjuração, anúncio e protesto — exprime a vontade dos escravos e colonizados de acabarem com a resignação, de se *unirem*; de se auto-recriarem, enquanto comunidade livre e soberana, de preferência através do seu trabalho e das suas obras; ou ainda de se apoderarem da sua própria

58 Acerca deste plano, ler John Ernest, *op. cit.* (nomeadamente os capítulos 1 a 4).

59 É o que explica muito bem Frederick Douglass, *My Bondage and My Freedom* in *Autobiographies*, Library of America, Nova Iorque, 1994 [1855], p. 149. Ler também Hortense J. Spillers, «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book», in *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*, University Chicago Press, Chicago, 2003, e a síntese de Nancy Bentley, «The Fourth Dimension: Kinlessness and African American Narrative», *Critical Inquiry*, vol. 35, n.º 2, 2009.

60 Aimé Césaire, *Diário de Um Retorno ao País Natal*, Edusp, São Paulo, 2012. Tradução e estudos de Lilian Pestre de Almeida [1939].

origem, da sua própria certeza e do seu próprio destino no mundo[61].

Podemos, portanto, dizer que a invocação da raça nasce de um sentimento de perda; da ideia segundo a qual a comunidade foi cindida, que está ameaçada de extermínio, e que é imperioso voltar a fundá-la, restituindo-lhe uma linha de continuidade para além do tempo, do espaço e da deslocação[62]. Deste ponto de vista, o apelo à raça (distinto da atribuição de raça) é uma maneira de fazer reviver o corpo imolado, amortalhado e privado dos laços de sangue e de território, das instituições, ritos e símbolos que o tornam precisamente um corpo vivo. Ao longo do século XIX e do início do XX em particular, o apelo à raça vai inscrever-se, nesse sentido, no discurso negro. Além do mais, este apelo equivale à demanda de uma pureza originária ou a um desejo de separação absoluta. É, por exemplo, o caso de Marcus Garvey. Por vezes corresponde mais à vontade de fugir ao princípio de imolação e de sacrifício. Noutros casos, apresenta-se como resposta a um desejo de protecção perante a ameaça de desaparecimento — o instinto de sobrevivência e de preservação. Era preciso imaginar e construir outro lugar onde pudéssemos isolar-nos para nos protegermos. Ser protegido requer uma partilha do sensível e do afecto, da percepção e da palavra. Em todo o caso, no entanto, a comunidade racial é uma comunidade fundada na recordação de uma perda — a comunidade dos sem pais. É uma «comunidade da perda», no sentido em que, ao falar da

61 Ver em particular Marcus Garvey, *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey Or Africa for the Africans*, Majority Press, Dover, Mass., 1986 [1923-1925].

62 Esta temática percorre grande parte dos principais textos do século XIX. Ver em particular Edward W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Black Classic Press, Baltimore, 1994 [1888]

comunidade em geral, Jean-Luc Nancy afirmava que esta seria indissociável da morte, uma vez que é justamente pela morte que a comunidade se revela[98].

Por fim, a raça é uma das matérias-primas com as quais fabricamos a diferença e *o excedente*, isto é, uma espécie de vida que pode ser gasta ou passada sem reservas. Pouco importa que ela não exista enquanto tal, e não só devido à extraordinária homogeneidade genética dos seres humanos. Ela continua a produzir efeitos de mutilação, porque, originariamente, é e será sempre aquilo em nome do qual se operam fissuras na sociedade, se estabelecem relações de tipo guerreiro, se regulam as relações coloniais, se repatriam e se prendem pessoas cuja vida e cuja presença são consideradas sintomas de uma condição limitada, e cuja pertença é contestada porque provêm, nas classificações vigentes, do excedente. Enquanto instrumento, a raça é, portanto, aquilo que permite simultaneamente nomear o excedente, associando-o ao desperdício e à despesa, sem quaisquer reservas. A raça é o que autoriza localizar, entre categorias abstractas, aqueles que tentamos estigmatizar, desqualificar moralmente e, quiçá, internar ou expulsar. A raça é o meio pelo qual os reificamos e, baseados nessa reificação, nos transformamos em senhores, decidindo desde logo sobre o seu destino, de maneira a que não sejamos obrigados a dar qualquer justificação. Pode então comparar-se o trabalho da raça a um ritual sacrificial — aquela espécie de acto ao qual não se é obrigado a responder. Este endereço que permanece letra-morta — eis precisamente o que, na modernidade, regeu o princípio racial, instituindo, de imediato, aqueles que são os seus alvos como figuras perfeitas da exterioridade radical.

[98] Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris, 1986, p. 39.

Historicamente, a raça sempre foi uma forma mais ou menos codificada de divisão e de organização da diversidade, fixando-a e distribuindo-a segundo hierarquias e divisões dentro de espaços mais ou menos estanques — *a lógica do recinto fechado*. Foi o que se passou nos regimes de segregação. Na era da segurança, pouco importa que ela seja naturalmente apresentada sob o signo da «religião» ou da «cultura». A raça é aquilo que permite identificar e definir que grupos de populações são, individualmente, portadores de traços diferenciais e mais ou menos aleatórios.

Neste contexto, os processos de racialização têm como objectivo marcar estes grupos de populações, fixar o mais possível os limites nos quais podem circular, determinar exactamente os espaços que podem ocupar, em suma, conduzir a circulação num sentido que afaste quaisquer ameaças e garanta a segurança geral. Trata-se de fazer a triagem destes grupos de populações, marcá-los individualmente como «espécies», «séries» e «tipos», dentro de um cálculo geral do risco, do acaso e das probabilidades, de maneira a poder prevenir perigos inerentes à sua circulação e, se possível, a neutralizá-los antecipadamente, muitas vezes por paralisação, prisão ou deportação. A raça, deste ponto de vista, funciona como um dispositivo de segurança fundado naquilo que poderíamos chamar o princípio do enraizamento biológico pela espécie. A raça é, simultaneamente, ideologia e tecnologia do governo.

Foi assim no regime da plantação, no *apartheid* e nas colónias. Nos três casos, o seu papel foi atribuir aos seres vivos características que permitiam dividi-los neste ou naquele tipo dentro do vasto quadro das espécies humanas.

Mas a raça participava também numa *bioeconomia*. Com a raça vinham reconciliar-se massas, classes e populações, isto é, as três heranças da história natural, da biologia e da economia política. O trabalho e a produção de riqueza eram inseparáveis dos problemas específicos da vida e da população, da regulação dos movimentos e das deslocações, em suma, dos processos de circulação e de captura. E os processos de circulação e de captura eram centrais, assim como as tecnologias da segurança e os mecanismos de inscrição das pessoas nos vários sistemas jurídico-legais diferenciados.

Além do mais, o racismo e a fobia dos outros são fenómenos amplamente partilhados. A lógica racista supõe um elevado grau de baixeza e estupidez. Como indicou Georges Bataille, implica também uma forma de cobardia — a do homem que «dá a qualquer sinal exterior um valor que não tem outro sentido senão os seus receios, a sua má consciência e a necessidade de transferir para os outros, no ódio, o peso do horror inerente à nossa condição». Os homens, acrescentava, «odeiam, tanto quanto parece, na medida em que são eles mesmos odiados»[94]. É falso pensar que a lógica racista é apenas um sintoma da depredação de classe ou que a luta de classes seja a última palavra da «questão social». É verdade que raça e racismo estão ligados a antagonismos assentes na estrutura económica das sociedades. Mas não é certo que a transformação desta estrutura conduza inevitavelmente ao desaparecimento do racismo. Em grande parte da história moderna, raça e classe foram-se originando mutuamente. O sistema de plantação e a colónia consistiram,

[94] Georges Bataille, *Œuvres complètes XII, Articles 2 1950-1961*, Gallimard, Paris, 1988, p. 98.

nesse aspecto, em fábricas de excelência da raça e do racismo. Particularmente o «Pequeno Branco», foi ao alimentar e cultivar as diferenças que o separam do Negro que se sentiu humano. O sujeito racista reconhece, em si mesmo, a humanidade não naquilo que o faz a mesma coisa que os outros, mas naquilo que o distingue deles. A lógica da raça no mundo moderno é transversal à estrutura social e económica, interfere com movimentos da mesma ordem e passa por constantes metamorfoses.

Enquanto escravo, o Negro representa portanto uma das perturbadoras figuras da nossa modernidade, da qual ele é, além disso, a parte da sombra, a parte do mistério e do escândalo. Humano, cujo nome é humilhado; o poder de descendência e de geração, perturbado; o rosto, desfigurado, e o trabalho, espoliado, ele testemunha uma humanidade mutilada, profundamente marcada pelo ferro da alienação. Mas, a par da maldição a que a sua vida está destinada e da possibilidade de insurreição radical que, contudo, transporta e que nunca consegue ficar totalmente aniquilada pelos dispositivos de submissão, ele representa também uma espécie de limo da terra, no ponto de confluência de uma multiplicidade de semimundos produzidos pela dupla violência da raça e do capital. O mundo que os escravos protagonizavam — lixo da história e submissos para lá da submissão — reflecte, desde então, esta sombria contradição. Operando do fundo dos porões, terão sido os primeiros obreiros[95] da nossa modernidade. E se há algo que assombra a modernidade desde sempre é precisamente a possibilidade de um acontecimento particular, «a revolta dos escravos».

[95] *Scaffer*: trabalhador que se encontrava na sala do carvão, no porão dos barcos a vapor, responsável por alimentar a máquina (N.T.).

que assinalaria não apenas a libertação dos servos, mas também uma mudança radical, se não do sistema da propriedade e do trabalho, pelo menos dos mecanismos da sua distribuição e, a partir daí, das bases da reprodução da própria vida.

2.
O poço da alucinação

«África» e «Negro» — uma relação de co-produção liga estes dois conceitos. Falar de um é efectivamente evocar o outro. Um concede ao outro o seu valor consagrado. Dizemos que nem todos os africanos são negros. No entanto, se África tem um corpo e se ela é um corpo, um *isto*, é o Negro que a concede — pouco importa onde ele se encontra no mundo. E se Negro é uma alcunha, se ele é *aquilo*, é por causa de África. Ambos, o *isto* e o *aquilo*, remetem para a diferença mais pura a mais radical e para a lei da separação. Um confunde-se com o outro, e um pesa no outro com o seu peso contagiante, simultaneamente sombra e matéria. Os dois são o resultado de um longo processo histórico de produção de questões de raça. É o que se defende neste capítulo. Examinamos o modo como África e o Negro acabaram por se tornar o signo de uma alteridade impossível de assimilar, a própria transgressão do sentido, uma alegre histeria.

UMA HUMANIDADE PRORROGADA

Mas o que devemos entender por «Negros»? É vulgarmente aceite que, de origem ibérica, este termo só vai aparecer

num texto escrito em língua francesa no início do século XVI. Será portanto apenas no século XVIII, isto é, no zénite do tráfico de escravos, que se torna, definitivamente, de uso corrente[1]. Num plano fenomenológico, o termo designa, numa primeira abordagem, não determinada realidade significante, mas um jazigo ou, melhor, uma ganga de disparates e de alucinações que o Ocidente (e outras partes do mundo) urdiu, e com a qual revestiu as pessoas de origem africana muito antes de serem capturadas nas redes do capitalismo emergente dos séculos XV e XVI. Ser humano vivo e com formas bizarras, queimado pela irradiação do fogo celeste, dotado de uma petulância excessiva, dominado pela alegria e abandonado pela inteligência, o Negro é antes de tudo o resto um corpo — gigantesco e fantástico —, um membro, órgãos, uma cor, um odor, carne humana e carne animal, um conjunto inaudito de sensações[2]. Se fosse um movimento, seria uma contracção imóvel, rastejo e espasmo (Hegel, *A Razão na História*) — o frémito do pássaro, o barulho dos cascos do animal. E se fosse força, não poderia agir senão com a força bruta do corpo, excessivo, convulsivo e espasmódico, refractário ao espírito, com um misto de acessos, raiva e nervosismo, sendo normal suscitar desgosto, medo e terror.

Vejamos esta cena do negro e do rapazinho branco descrita por Fanon: «o preto é um animal, o preto é ruim, é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto

[1] Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, vol. 10, H. Champion, Paris, 1902; *Dictionnaire de Trévoux*, edição de 1728; Simone Delesalle e Lucette Valensi, «Le mot "nègre" dans les dictionnaires de l'Ancien Régime. Histoire et lexicographie», *Langue française*, n.º 15, Setembro 1972.

[2] Ver as observações de Plínio, «o Velho», *Histoire naturelle*, vol. 6-2, Les Belles Lettres, Paris 1980; Al-Mas'udi, *Les Prairies d'or*, vol. 1, Imprimerie impériale, Paris, 1861

treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mãe, o preto vai-me comer!»[3]. Através de um processo de disseminação, mas sobretudo de inculcação, já muito estudado, esta enorme ganga de disparates, de mentiras e de alucinações tornou-se uma espécie de invólucro exterior cuja função foi, desde logo, substituir-se ao seu ser, vida, trabalho e linguagem. Começando como revestimento exterior, tal invólucro estratificou-se, transformou-se num conjunto de membros e acabou por transformar-se, ao fim de algum tempo, numa *casca calcificada* — uma segunda ontologia — e uma chaga — ferida viva que rumina, devora e destrói todos os que a sentem. É essa ferida e as condições da sua cura que, por exemplo, Frantz Fanon aborda em *Pele Negra, Máscaras Brancas*. James Baldwin, por sua vez, compara esta ferida a um veneno, tornando-se urgente perceber o que ele provoca na pessoa que o fabrica e o destila e na pessoa a quem é sistematicamente ministrado.

A partir do século XIX, a casca e a chaga ganham uma existência quase autónoma, podendo funcionar como ornamento, a imagem de um duplo, e, de modo ainda mais sinistro, como uma *carcaça* — o que sobeja do corpo depois de ter sido esquartejado ou descarnado. De um ponto de vista estritamente histórico, a palavra «Negro» remete, em primeiro lugar, para uma fantasmagoria. O interesse de estudar esta fantasmagoria reside não apenas naquilo que ela nos diz a respeito daqueles que a produziram, mas também na problemática, já antiga, do estatuto da aparência e da sua interacção com a realidade — a realidade das

[3] Frantz Fanon, *Pele Negra...*, op. cit., pp. 106-107.

aparências e as aparências da realidade —, o simbólico das cores. E o processo de transformação das pessoas de origem africana em «negros», isto é, em corpo de exploração e em sujeitos de raça, obedece, em vários aspectos, a uma tripla lógica de ossificar, envenenar e calcificar. O Negro não é apenas o protótipo do sujeito envenenado e carbonizado. É aquele cuja vida é feita de restos calcinados.

O substantivo «Negro» é depois o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em *mineral* vivo de onde se extrai *metal*. Esta é a sua dupla dimensão metamórfica e económica. Se, sob a escravatura, África é o lugar privilegiado de extracção deste mineral, a plantação no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar da sua fundição, e a Europa, o lugar da sua conversão em moeda[4]. Esta passagem do *homem-mineral* ao *homem-metal* e do *homem-metal* ao *homem-moeda* é uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo. A extracção é, de imediato, dilaceração ou separação de determinados seres humanos das suas origens de berço. Segue-se a ablação ou extirpação — condição para que a prensagem (sem a qual não se conseguiu nenhuma extracção) pudesse efectivamente acontecer. Quando se faz passar o escravo pelo laminador, pressionando-o de modo a extrair dele o máximo proveito, não se trata simplesmente de converter um ser humano em objecto. Não ficará apenas uma marca indelével. Produz-se o Negro, isto é, de acordo com o que nos preocupa ao longo deste livro, o sujeito de raça, ou ainda a própria figura daquele que se deve manter a uma certa distância — de que podemos desembaraçar-nos quando *aquilo* deixar de ser útil.

4 Ian Baucom, *Specters of the Atlantic. Finance Capital, Slavery and the Philosophy of History*, Duke University Press, Durham, 2005.

Recuperado em particular pelos movimentos europeus de vanguarda, depois pelos poetas de origem africana, o termo «Negro» é objecto, no início do século XX, de uma radical reviravolta, para a qual vários factores contribuíram. A crise de consciência, na qual o Ocidente se precipitou no virar do século, deixa pendente uma reavaliação da contribuição africana para a história da Humanidade. Se, sob o impulso de militares aventureiros, a propaganda colonial insistia nas supostas práticas canibais e nos ódios ancestrais que sempre opuseram os indígenas entre si, seria no discurso estético (nomeadamente, da vanguarda) que se cristaliza, a partir dos anos 20 do século XX, a referência a África como terra da diferença, reserva de mistério e reino por excelência da catarse e do mágico-religioso[5]. Picasso, por exemplo, disse que as máscaras africanas eram «objectos que os homens tinham executado num desenho sagrado e mágico, para que servissem de intermediário entre eles e as forças desconhecidas e hostis que os circundavam, esforçando-se assim por exagerar os seus temores, dando-lhes cor e forma». Nesta relação entre o objecto fabricado e o universo das formas imateriais, a pintura, no seu ponto de vista, encontrava sentido. «Não é um processo estético; é uma forma de magia interposta entre o universo hostil e nós, um modo de captar poder ao dar forma aos nossos terrores e aos nossos desejos», concluiu[6].

De maneira ainda mais imperiosa, o crescente interesse pelas culturas ditas exóticas no decorrer da primeira metade do século XX ocorre num contexto marcado pelo

5 Ver Georges Hardy, *L'Art nègre. L'art animiste des Noirs d'Afrique*, Laurens, Paris, 1927.
6 William Rubin, *Le Primitivisme dans l'art du XX^e siècle. Les artistes modernes devant l'art tribal*, Flammarion, Paris, 1992.

materialismo na política e nas ciências e pelo positivismo na filosofia. A época seria também assaltada pelo medo e pela ansiedade suscitados, em parte, pelas guerras, mas sobretudo pela hipótese da morte de Deus, já anunciada por figuras como Nietzsche ou Sade. A arte africana — e numa certa medida o *jazz* — aparece, neste contexto, como uma via astral de um possível regresso às origens, através da qual as forças adormecidas poderiam ser despertadas, os mitos e os rituais, reinventados, a tradição, alterada ou destruída, e a inversão do tempo, alcançada. A figura de África enquanto reservatório de mistérios representa, no fundo, o discurso ocidental do desejo da festa feliz e selvagem, sem entraves nem culpa, a demanda de um vitalismo sem consciência do mal — desejo que obcecava a Europa do pós-guerra.

Esta reavaliação da contribuição de África para o projecto de uma humanidade vindoura é sustentada pela renovação da crítica estética e da política anticolonial. Tal crítica deve-se nomeadamente ao movimento surrealista e aos defensores do primitivo. Nos anos 20 do século XX, André Breton declara que o surrealismo tem alguma ligação com «as pessoas de cor» e que existem afinidades entre o pensamento dito primitivo e o pensamento surrealista. Ambos, afirma ele, visam suprimir a hegemonia do consciente[7]. Trata-se, efectivamente, de recuperar as fontes dos rios que estavam perdidas e de sair de uma história que, ao anunciar a decadência e a morte, acarreta também consigo promessas de eternidade. O «modelo negro», nesta perspectiva, abre caminho para um novo tipo de escrita[8]. Passava também por redescobrir o carácter selvagem da

[7] André Breton, *Entretiens, 1913-1952*, Gallimard, Paris, 1973 [1952], p. 237.
[8] Jean-Claude Blachère, *Le Modèle nègre. Aspects littéraires du mythe primitiviste au XX^e siècle chez Apollinaire, Cendrars et Tzara*, Nouvelles Éditions Africaines, Dacar, 1981.

língua e ressuscitar a palavra, obtendo-se a plenitude da linguagem através da plasticidade do idioma[9].

As relações entre os surrealistas e os militantes libertários e trotskistas após a Segunda Guerra Mundial permitiram-lhes reatar ligações com militantes anticolonialistas[10]. Esta crítica estética, amálgama de anarquismo e de vanguarda, não é desprovida de ambiguidade. Por um lado, é imensamente tributária de considerações em voga na época acerca da «alma africana» e da suposta essência do «homem negro». Tais construções especulativas são uma herança directa da etnologia ocidental e das filosofias da história que dominaram a segunda metade do século XX. Assentam na ideia segundo a qual existiram dois tipos de sociedades humanas — as sociedades primitivas, regidas pela «mentalidade selvagem», e as sociedades civilizadas, governadas pela razão e dotadas, entre outras coisas, do poder conferido pela escrita. A mentalidade dita selvagem teria uma incapacidade em processos de argumentação racionais. Não seria lógica, mas «pré-lógica». Contrariamente a nós, o selvagem viveria num universo fabricado por si, impermeável à experiência e sem acesso às nossas formas de pensamento[11]. A raça branca seria a única a possuir vontade e capacidade de construir um percurso histórico. A raça negra, especificamente, não teria nem vida, nem vontade, nem energia própria. Consumida por antigas raivas ancestrais e intermináveis lutas internas, girava sobre si mesma. Era apenas uma

[9] Ver, por exemplo, Filippo Tommaso Marinetti, *Mafarka le futuriste. Roman africain*, E. Sansot, Paris, 1909; e Clément Pansaers, *Le Pan Pan au Cul du Nu Nègre*, Éditions Alde, coll. «A.I.O.», Bruxelas, 1920.
[10] Ver Carole Reynaud-Paligot, *Parcours politiques des surréalistes, 1919-1969*, CNRS Éditions, Paris, 1995.
[11] Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Félix Alcan, Paris, 1910. Ver, do mesmo autor, *La Mentalité primitive*, PUF, Paris, 1922, e *L'Âme primitive*, PUF, Paris, 1928.

massa inerte, à espera de ser amassada por mãos de uma raça superior[12].

A existir um inconsciente racial da política negra do mundo contemporâneo, é neste falso saber e nesta primitiva psicologia dos povos e das emoções herdada do século XIX que deve ser procurado. É aqui que encontramos África prostrada numa infância do mundo, da qual os outros povos da Terra já teriam saído há muito tempo. Encontraremos também o «Negro», figura natural e pré-histórica atingida por uma espécie de cegueira da consciência, incapaz de distinguir a história do mistério e do maravilhoso, e cuja vida se esgota e se consome na indiferenciação da grande noite do inominado.

Por outro lado, a crítica estética do colonialismo não rompeu totalmente com o mito da existência de «povos superiores» — e, consequentemente, com a ameaça ou o anátema de degenerescência ou a possibilidade de regeneração. Não ganhou suficiente distância em relação à ideia segundo a qual o «sangue negro» desempenharia um papel central no despertar da imaginação e do génio artístico. De várias formas, a temática de enfraquecimento das civilizações, ou ainda da oposição entre o vigor dos selvagens e o sangue consumido dos civilizados, atravessa as concepções [illegible] arte entre 1890 e 1945. Estavam inscritas no sangue de cada raça algumas qualidades nativas. À raça negra pertencia o instinto, as pulsões irracionais e a sensualidade primária. Uma força universal da imaginação estaria ligada ao «princípio melaniniano», e isto era pretexto para se defender que estaria escondida no sangue dos Negros a fonte de inspiração para as artes[13].

[12] Joseph Arthur de Gobineau, «Essai sur l'inégalité des races humaines», in Œuvres complètes, volume 1, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1983 [1853-1855], p. 623 e p. 1146.

[13] Joseph Arthur de Gobineau, op. cit., pp. 472-473.

Gobineau, em particular, acredita que na raça negra reside uma profusão de fogo, «chamas, brilhos, exaltações e irreflexão». Reflexo da sensualidade, a imaginação e «todas as aptidões para a matéria» preparam o próprio Negro «a submeter-se às sensações produzidas pelas artes, num grau de intensidade de facto desconhecido de outras famílias humanas»[14].

A crítica anticolonial de cariz estético, vanguardista e anarquista recupera grande parte destas teses. Retoma os mitos e estereótipos coloniais, na tentativa de subvertê-los. Não questiona a existência do canibal, de um mundo negro fundamentalmente irracional e selvagem. Ela procura abarcar todos os sintomas da degenerescência — na realidade, gotas de fogo —, convencida de que é precisamente aí que reside a ardente força do Negro, o seu furioso amor pelas formas, ritmos e cores[15].

Observamos [illegible] movimento semelhante em muitos poetas da negritude. Para estes, o substantivo «Negro» já não remete para a experiência do vazio que se deve preencher. No imaginário dos poetas negros, passa a ser uma «arma miraculosa» que [illegible] poetas procuram transformar numa força activa, através da qual os Negros se apresentariam com eles mesmos [illegible] sua particularidade e conseguiriam penetrar até às fontes mais profundas da vida e da liberdade. Substantivo transformado em conceito, o «Negro» torna-se o idioma pelo qual as pessoas de origem africana se anunciam ao mundo, se mostram ao mundo e se afirmam como mundo, recorrendo à sua força e ao seu próprio génio. Este grande momento de aparecimento para a vida universal — «grande meio-dia», dirá Césaire —

[14] Ibid., pp. 473-474.

[15] Ver Roger Shattuck, *The Banquet Years. The Origins of the Avant-Garde in France, 1885 to World War I*, Vintage Books, Nova Iorque, 1968.

reveste, de imediato, o triplo traço de uma anunciação, de uma transfiguração e de uma denúncia. «Já deixei de procurar: encontrei», proclamará o próprio Césaire; «a minha revolta, o meu nome»; «eu, que sou homem, nada senão homem! [...] Eu quero apenas aquele puro tesouro, que tanta largueza trouxe aos outros»[16].

O NEGRO, DE BRANCO, E O BRANCO, DE NEGRO

Frantz Fanon tem no entanto razão, ao sugerir que o Negro era uma figura ou ainda um «objecto» inventado pelo Branco e «fixado», como tal, pelo seu olhar, pelos seus gestos e atitudes, tendo sido tecido enquanto tal «através de mil pormenores, anedotas, relatos»[17]. Deveríamos acrescentar que, por sua vez, o Branco é, a vários respeitos, uma fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou por naturalizar e universalizar. O próprio Fanon dizia, aliás, a propósito de ambas as figuras, que o Negro não existe mais do que o Branco. Na realidade não existe propriamente nenhum ser humano cuja cor de pele seja, *stricto sensu*, branca — pelo menos, no sentido em que falamos do branco de papel, do giz, do lençol ou da cal. Mas se estas duas categorias remetem afinal para um vazio, como é que este vazio, e nesta circunstância a fantasia do Branco, ganhou força?

Nas colónias de povoamento, por exemplo, dos Estados Unidos, o «Branco» é uma categoria racial pacientemente construída no cruzamento entre o direito e os regimes

[16] Aimé Césaire, «Les Armes miraculeuses», in *Œuvres complètes*, vol. 1, Éditions Désormeaux, Fort-de-France, p. 107, depois, pp. 88-89.
[17] Frantz Fanon, *Pele Negra*..., op. cit., p. 105.

que praticam a extorsão da força de trabalho. A título de exemplo, quase meio século volvido da formação da colónia da Virgínia em 1607, as distinções entre os africanos e os europeus submetidos às mesmas brutais condições de exploração permanecem relativamente fluidas. Considerados «supérfluos» na Metrópole, estes europeus formam, na colónia, uma mão-de-obra cativa, temporária e de corveia[18], cujo estatuto é semelhante ao dos africanos com os quais partilham as mesmas práticas de sociabilidade: álcool, sexo, casamentos. Quando foram alforriados, alguns africanos passaram a ter direito a um pedaço de terra e, a partir daí, reclamaram os seus direitos, incluindo o de possuir escravos. Esta comunidade subalterna, para além da raça, é responsável, nos anos 60 do século XVII, por uma série de revoltas (tais como a Revolta dos Servos em 1661, a revolta de Bacon em 1676 e os motins do tabaco em 1682).

Em resposta à ameaça de repetidas insurreições levadas a cabo pelas classes subalternas agrupadas para além da raça, a Royal African Company foi reorganizada em 1685. Devido ao fornecimento de escravos africanos, o grosso da força de trabalho na colônis era, a partir de então, composto por escravos. Ao longo dos últimos anos do século XVII, a figura do escravo seria cada vez mais racializada. A partir de 1709, a configuração da força de trabalho sofre uma reviravolta. O número de africanos que são escravos para toda a vida ultrapassa de longe os da corveia de origem europeia, sujeitos aos trabalhos forçados temporários e beneficiando, no termo do seu cativeiro, de uma alforria.

[18] Trabalho gratuito que os servos prestavam ao senhor feudal durante um determinado número de dias (NT).

Este processo é acompanhado por uma grande actividade regulamentar cujo objectivo é estabelecer claras distinções entre a corveia de escravos africanos e a corveia de origem europeia. A partir de 1661, o sistema de castigos obedecerá a uma lógica explicitamente racial. Os que trabalhavam no sistema de corveia de origem europeia e se unissem aos africanos na prática da fuga viam o seu período de cativeiro prolongado. As relações sexuais entre as raças são banidas. A mobilidade dos escravos está drasticamente reduzida, e os *petits blancs*[15] são encarregues de assegurar as patrulhas. O porte de armas é interdito a todos os negros. Pelo contrário, a cada escravo liberto de origem europeia, é-lhe entregue um mosquete.

Três condicionantes históricas explicam, por conseguinte, a força que a fantasia do Branco ganha. E são muitas as pessoas que nela acreditam. Explico melhor: longe de ser espontânea, esta crença foi cultivada, alimentada, reproduzida e disseminada através de um conjunto de dispositivos teológicos, culturais, políticos, económicos e institucionais, dos quais a história e a teoria crítica da raça acompanharam a evolução e as consequências ao longo dos séculos. Em suma, em várias regiões do mundo trabalhou-se intensamente no sentido de tornar esta crença num dogma, num hábito. Foi, nomeadamente, o caso dos Estados Unidos, de outros países esclavagistas, da maioria das colónias de povoamento e, até recentemente, da África do Sul, onde a semiotização da segregação racial provém simultaneamente da fé, da doutrina e do direito, sendo qualquer transgressão de um destes tópicos passível de diversos castigos, inclusive a morte.

Em segundo lugar, a função de tais dispositivos foi muitas vezes a de transformar esta crença em senso

[15] Nome dado aos colonos brancos de baixa condição (N.T.).

comum e, sobretudo, em desejo e fascínio. Pois só quando a crença se torna desejo e fascinação, impressionante para uns e com dividendos para outros, pode operar como força autónoma e interiorizada. A fantasia do Branco age, deste ponto de vista, como constelação de objectos de desejo e de sinais públicos de privilégio. Estes objectos e sinais implicam tanto o corpo como a imagem, a linguagem e a riqueza. Aliás, sabe-se que qualquer fantasia procurará sempre instituir-se no real enquanto verdade social efectiva. A fantasia do Branco teve sucesso, porque, por fim, tornou-se o cunho de um modo ocidental de estar no mundo, de uma determinada figura de brutalidade e crueldade, de uma forma singular de predação e de uma capacidade desigual de submissão e de exploração de povos estrangeiros.

Tal força manifestou-se de diversos modos em várias épocas e contextos — genocídios e extermínios no Novo Mundo e na Austrália, tráfico de escravos no triângulo atlântico, conquistas coloniais em África, na Ásia e na América do Sul, *apartheid* na África do Sul e, um pouco por todo o lado, extorsão, roubos, expropriações e pilhagens em nome do capital e do lucro e, para coroar o conjunto, vernaculização da alienação. Esta violência estrutural e a sua contribuição para uma profundamente desigual redistribuição dos recursos da vida e dos privilégios da cidadania a uma escala planetária vão conferir à fantasia do Branco uma parte do seu bem-estar — ao que é preciso acrescentar as proezas técnicas e científicas, as criações da mente, as formas de organização da vida política relativamente disciplinadas, pelo menos aparentemente, e, quando houve necessidade, a crueldade desmedida e, como já dissera Aimé Césaire, uma propensão irracional para assassinar.

Em Fanon, o termo «Negro» advém mais de um mecanismo de atribuição do que de autodesignação. Eu não sou negro, declara Fanon, nem sou um negro. Negro não é nem o meu nome nem apelido, e menos ainda a minha essência e identidade. Sou um ser humano, e isso basta. O Outro pode disputar em mim esta qualidade, mas nunca conseguirá tirar a minha pele ontológica. O facto de ser escravo, de ser colonizado, de ser alvo de discriminações ou de toda a espécie de praxes, vexações, privações e humilhações, em virtude da cor da pele, não muda absolutamente nada. Continuo a ser uma pessoa intrinsecamente humana, por mais violentas que sejam as tentativas que pretendem fazer-me crer do contrário. Este excedente ineliminável, que escapa a qualquer captura e fixação num estatuto social e jurídico e que nem a própria condenação à morte conseguiria interromper, nenhuma designação, nenhuma medida administrativa, nenhuma lei ou atribuição, nenhuma doutrina e nenhum dogma poderão apagá-lo. «Negro» é portanto uma alcunha, a túnica com a qual outros me disfarçaram e na qual me tentam encerrar. Mas entre a alcunha, aquilo que pretendem que ele diga e o ser humano que deve interiorizá-lo, há algo que jamais deixará de fazer parte do afastamento. E é este afastamento que o sujeito é chamado a cultivar e, até, a radicalizar.

De facto, o substantivo «Negro» tem vindo a preencher três funções essenciais na modernidade — funções de atribuição, de interiorização e de subversão. Em primeiro lugar, serviu para designar não seres humanos *como todos os outros*, mas uma humanidade (e ainda) *à parte*, de um género particular; pessoas que, pela sua aparência física, os seus usos e costumes e maneiras de ser no mundo, pareciam ser o testemunho da *diferença na sua crua manifestação* — somática, afectiva, estética e imaginária. Aqueles a quem chamamos «negros» aparecer-nos-ão como pessoas que, precisamente devido à sua diferença ôntica, representam caricaturalmente o *princípio de exterioridade* (por oposição ao princípio de inclusão). Por conseguinte seria muito difícil imaginar que eles fossem como nós; que fossem dos nossos. E precisamente porque eles não eram nem como nós nem dos nossos, o único elo que podia unir-nos a eles seria — paradoxalmente — o *elo da separação*. Constituindo um mundo *à parte*, *a parte à parte*, não podiam tornar-se sujeitos por inteiro da nossa vida em comunidade. Posto de *parte*, afastado, parte à parte, o Negro significaria, assim, essencialmente, e antes de qualquer palavra, a ordem expressa da segregação.

Ao longo da história, aconteceu que aqueles que foram ridiculamente contemplados com esta alcunha — e tinham, consequentemente, sido postos *à parte* ou à distância — acabaram por habitá-la. Passou a ser de uso corrente, mas isto fê-lo mais autêntico? Num gesto consciente de subversão, poético umas vezes, outras, carnavalesco, muitos a terão endossado somente para melhor devolverem contra os seus inventores este patronímico humilhante. Decidiram transformar este símbolo de abjecção num símbolo de beleza e de orgulho, utilizado doravante como insígnia de um desafio radical e de um apelo ao levantamento, à deserção e à insurreição. Enquanto categoria histórica, o Negro não existe, portanto, fora destes três momentos: o momento de atribuição, o momento de aceitação e de interiorização e o momento da reviravolta ou da subversão — que aliás inaugura a plena e incondicional recuperação do estatuto de humanidade antes rasurada pelo ferro e pelo chicote.

Aliás, o Negro sempre foi por excelência nome do escravo — *homem-metal*, *homem-mercadoria* e *homem-moeda*. O complexo esclavagista atlântico, no centro do qual se

encontra o sistema da plantação nas Caraíbas, no Brasil ou nos Estados Unidos, foi um canal expresso para a constituição do capitalismo moderno. Este complexo atlântico não produziria o mesmo tipo de sociedades nem de escravos que o complexo islâmico transariano, nem o complexo que ligou África ao mundo do Índico. Se algo distingue os regimes de escravatura transatlântica das formas autóctones de escravatura nas sociedades africanas pré-coloniais, é precisamente o facto de estes nunca terem extraído dos seus cativos uma mais-valia comparável à que se obteve no Novo Mundo. O escravo de origem africana no Novo Mundo representa assim uma figura relativamente singular de negro, pela particularidade de ser uma engrenagem essencial de um processo de acumulação à escala mundial.

Através do triplo mecanismo de captura, de esvaziamento e de coisificação, o escravo é fixado num dispositivo que o impede de fazer livremente da sua vida (e a partir da sua vida) uma obra verdadeira: alguma coisa que se mantenha por si e com uma consistência própria. Tudo o que foi produzido pelo escravo foi-lhe retirado — produto do trabalho, progenitura, obras intelectuais. Não é considerado autor de nada que lhe pertença. De acordo com as circunstâncias, o escravo pode ser mercadoria, objecto de luxo ou de utilidade que se compra e se revende a outros. Ao mesmo tempo, são seres humanos dotados do dom da palavra e capazes de criar e manusear ferramentas. Muitas vezes privados de quaisquer laços de parentesco, são-no também de qualquer herança e do usufruto dos produtos do seu trabalho. A sua humanidade intrínseca pode ser negada pelos seus proprietários, que deles extraem trabalho não remunerado; no entanto, não é inteiramente apagada, pelo menos num plano puramente ontológico. Será, por força das coisas, uma *humanidade prorrogada*,

em luta para sair da fixação e da repetição, desejosa de entrar num movimento autónomo de criação.

É próprio desta humanidade prorrogada, incessantemente condenada a reconfigurar-se, anunciar um desejo radical, insubmersível e vindouro, de liberdade ou de vingança, principalmente quando tal humanidade não passa pela abdicação radical do sujeito. Com efeito, ainda que juridicamente definidos como bens móveis e apesar das práticas de crueldade, de degradação e de desumanização, os escravos continuam a ser humanos. Através do seu labor ao serviço de um senhor, continuam a criar um mundo. Através do gesto e da palavra, tecem relações e um mundo de significações, inventam línguas, religiões, danças e rituais, e criam uma «comunidade»[19]. A destituição e a abjecção que lhes são impostas não eliminam de todo a sua força de simbolização. Pela sua mera existência, a *comunidade de escravos* não deixa de rasgar o véu da hipocrisia e da mentira que cobre as sociedades esclavagistas. Além disso, os escravos são capazes de revolta e, se quiserem, podem dispor da sua própria vida através do suicídio, desempossando assim o senhor do seu bem e abolindo, *de facto*, o laço de escravatura.

Situados à força num mundo à parte, reservando as suas qualidades de seres humanos para lá da submissão, aqueles que tinham sido adornados com o nome de «negro» produziram historicamente pensamentos muito seus e línguas específicas. Inventaram as suas próprias literaturas, músicas, maneiras de celebrar o culto divino. Foram obrigados a fundar as suas próprias instituições — escolas,

---

[19] Acerca das contradições deste processo e do papel das mulheres, ler Angela Y. Davis, «Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves», in Joy James (dir.), *The Angela Y. Davis Reader*, Blackwell, Oxford, 1996, pp. 111-128.

jornais, organizações políticas, uma esfera pública que nada tem a ver com a esfera pública oficial. Em larga medida, o termo «Negro» assinala este estado de diminuição e de enclausuramento. É uma espécie de balão de oxigénio num contexto de opressão racial e, por vezes, de desumanização objectiva.

PARADOXOS DO NOME

O termo «África» remete geralmente para um elemento físico e geográfico — um continente. Por sua vez, este elemento geográfico associa um estado de coisas a um conjunto de atributos, a propriedades e, até, a uma condição racial. Vêm de seguida juntar-se a todas as referências várias imagens, palavras, enunciados, estigmas, que supostamente decifram este estado primeiro de coisas — físico, geográfico e climático, por outras palavras, os atributos das populações que habitam este espaço —, o seu estado de pobreza, de espoliação e, em particular, a sua relação a uma forma de vida cuja duração nunca é certa, porque o tapete no qual a superstição, a morte e a indignidade são estendidas não está longe. «África» é portanto a palavra pela qual a Idade Moderna, em especial, tenta designar duas coisas. Em primeiro lugar, trata-se de uma figura litigiosa do humano emparedado entre a precariedade absoluta e o vazio do ser. E, depois, a questão geral da inextricabilidade do humano, do animal e da natureza, da morte e da vida, da presença de uma na outra, da morte que vive na vida e que lhe dá a rigidez de um cadáver — o ensaio da morte na vida através de um jogo de desdobramento e de repetição, do qual África seria a máscara e o vazio solar.

Aliás, na consciência moderna, «África» é o nome que geralmente outorgamos às sociedades consideradas impotentes, isto é, incapazes de produzir o universal ou de afirmá-lo. Por um lado, reconhecemo-las pelo modo como são governadas, dirigidas por bufões de grande envergadura, pessoas adornadas de feitiços e penas de pássaros, vestidos de monges com cogulas, que bebem os melhores vinhos em copos de ouro, chegando até a prostituir-se na Sexta-Feira Santa. Trata-se geralmente de tiranos cuja cabeça de homem foi ganhando ao longo do tempo uma existência animal autónoma e só carrega cadáveres de inimigos, reais e imaginários, que são simplesmente mortos antes de serem deixados no solo, à mercê dos corvos. Por outro lado, são essencialmente sociedades supersticiosas. O mundo das sociedades impotentes sujeita-se e é arruinado pela guerra tribal, a dívida, a feitiçaria e a pestilência. É o avesso negativo do nosso mundo, uma vez que, no essencial, simboliza o gesto errado, a corrupção do tempo e o seu desregulamento. Só de modo distante e anedótico conseguimos falar dessa realidade como um parêntesis cinzento, espécie de cavidade invisível onde as coisas não estão ao nosso alcance, onde tudo parece vazio, deserto e animal, virgem e selvagem, um monte de coisas agrupadas numa espantosa desordem[24].

Enquanto figura viva da dissemelhança, «África» remete consequentemente para um mundo à parte, do qual não temos responsabilidade, com o qual muitos dos nossos contemporâneos dificilmente se identificam. Mundo pleno de dureza, violência e devastação, África seria o simulacro de uma força obscura e cega, emparedada num tempo de certa maneira pré-ético e até pré-

[24] Raymond Roussel, *Nouvelles Impressions d'Afrique*, Pauvert, Paris, 1963.

político[22]. É algo que nos dificulta os laços de afinidade. Pois, aos nossos olhos, a vida por lá simplesmente nunca será uma vida humana. Aparece sempre como a vida de um outro, de outras pessoas em qualquer outro lugar, longe da nossa casa, lá fora. Na impossibilidade de partilhar um mundo comum entre eles e nós, a política africana do nosso mundo não é uma *política do semelhante*, mas sim uma política da diferença — a política do Bom Samaritano, que se alimenta do sentimento de culpa, ou do ressentimento, ou da piedade, mas nunca da justiça ou da responsabilidade. Será importante referir que não existe de todo, entre eles e nós, semelhança na humanidade. O laço que a eles nos une não é entre semelhantes. Não partilhamos um mundo comum. É esta a função da certificação.

Mas que seria a África sem os feitiços e os seus mistérios? Numa primeira instância, símbolos de petrificação, erosão e fossilização, são a porta de entrada para a «terra dos 50 graus à sombra, de comboios de escravos, festins canibais, crânios vazios, de todas as coisas que são comidas, corroídas, perdidas»[23]. É através deles que mito e realidade parecem, pela primeira vez, coincidir. Uma vez ultrapassada esta fronteira (ultrapassável), o sonho de um lugar libertador e catártico torna-se possível. E a escrita também. Possuídos por África, podemos finalmente mudar de identidade, quebrar a fronteira da alteridade, superar o sentimento de desagregação, o desejo de suicídio e a angústia da morte. Mas tal viagem só tem sentido, porque, no final, vamos encontrar a montanha dos sinais onde só podemos entrar pela dança e pelo

[22] Hegel resume isso melhor do que qualquer outro em *La Raison dans l'Histoire*, Hachette, Paris, 2012.

[23] Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*, Gallimard, Paris, 1990, p. 225

transe, num cenário de músicas apaziguadoras, entre gritos, gestos, movimentos — a voz, o sopro, uma nova ideia de homem. Encontrar África é experimentar uma perda identitária que autoriza a possessão. É submeter-se à violência do feitiço que nos possui e, através desta perda e da mediação do feitiço, fruir de um prazer não simbolizável. Nesta condição podemos declarar, como Michel Leiris às portas de Gondar na Abissínia: «Eu sou um homem. Eu existo»[24], pois, finalmente, o feitiço terá revelado a sua verdadeira natureza: o devir-forma da força e o devir-força da forma. Sendo esta metamorfose da forma em força e da força em forma por princípio inatingível e inalcançável, a natureza de qualquer relação com África é, então, agonística — uma mistura de desejo, de decepção e, esporadicamente, de desgosto. Excepto se, e isto segundo Leiris, acabarmos por compreender que a existência arcaica não se encontra num qualquer alhures, lá muito longe, mas em si; e que, no fundo, o Outro mais não é do que nós mesmos.

Quanto à dimensão polémica do termo, ela decorre precisamente da estranha força que o nome «África» encerra, e da terrível ambiguidade que a palavra contém, semelhante a uma máscara. Sabemos que uma das funções da máscara será sempre a de esconder um rosto ao desdobrá-lo — o poder do duplo, no cruzamento do ser e da aparência. A outra função é permitir que quem está mascarado veja os outros sem ser visto; veja o mundo como uma sombra escondida sob a superfície das coisas. Porém, se na máscara se intersecam o ser e a aparência, acontece que, na impossibilidade de ver o rosto que esconde a máscara — pela minúscula ranhura —, a máscara acabará por se

[24] Michel Leiris, *Miroirs de l'Afrique*, Gallimard, col. «Quarto», Paris, 1996, p. 230.

autodenunciar enquanto máscara. Assim, no drama da vida contemporânea, o nome «África» desempenha precisamente a função de uma máscara. Pois, sempre que este nome é convocado, vamos automaticamente cobrir cada corpo singular com muitos estofos opacos. Está na própria essência deste nome convidar a uma operação de apagamento originário e de velamento que compromete a própria possibilidade da linguagem. Mais grave ainda: não será África o próprio túmulo da imagem, um enorme sarcófago onde a luz é incapaz de restabelecer-se, sendo os membros inaptos para permitir tal deslocação?

A dimensão polémica do termo decorrerá, em seguida, do facto de este nome ser, fundamentalmente, uma forma de vida que escapa, *stricto sensu*, ao critério do verdadeiro e do falso. Verdadeiro, diz Gilles Deleuze, «significa que uma designação é efectivamente preenchida pelo estado das coisas [...]. Falso significa que a designação não se encontra preenchida, seja por um defeito das imagens seleccionadas, seja pela impossibilidade radical de produzir uma imagem associável às palavras»[5]. Quando se trata do termo «África», tudo parte efectivamente da extraordinária dificuldade em produzir uma verdadeira imagem associada a uma, também verdadeira, palavra. Pois, na verdade, é pouco relevante o sujeito que fala ou que se exprime. Sempre que se trata de África, é indiferente que haja correspondência entre palavras, imagens e a coisa, não é necessário que o nome tenha um correspondente ou que a coisa responda ao seu nome. Aliás, a qualquer momento, a coisa pode perder o seu nome, e o nome a sua coisa, sem que isso acarrete qualquer consequência no próprio enunciado, no que é dito e no que é

[5] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, p. 23

produzido, em quem o diz e o produz. Aqui apenas conta o poder do falso.

O nome «África» remete não apenas para uma entidade à qual nada é suposto responder, mas também para uma espécie de arbitrário primordial — o arbitrário de designações, às quais nada em particular parece ser suposto responder, a não ser o preconceito inaugural no seu eterno retorno. De facto, quando se pronuncia a palavra «África», pressupõe-se logo, geralmente, uma forte abdicação de responsabilidade. O conceito de errado surge de imediato. Em contrapartida, pressupomos que o próprio termo inclui logo o sem-sentido. Por outras palavras, dizer «África» consiste portanto, sempre, em construir figuras e lendas — indiferenciadamente — por cima de um vazio. Basta escolher palavras e imagens quase semelhantes e juntar-lhes imagens e palavras parecidas, mas com sentidos diferentes. E lá vamos de novo dar com o conto que, de algum modo, já conhecíamos. É o que faz de África um conjunto proliferante por excelência, uma força tão devoradora que quase nunca segrega o seu próprio onirismo, mas tende, isso sim, a responder ao sonho de um outro. Uma vez que o nome pode tornar-se objecto de um novo nome que designa outra coisa que não o objecto primeiro, podemos, portanto, dizer de África que é o *símbolo daquilo que tanto pode residir fora da vida como para lá da vida*. É aquilo que se presta à imitação e à diminuição — a morte reiterada na vida, e a vida que habita a máscara da morte, no limite desta impossível possibilidade que é a linguagem.

Impossível possibilidade, por duas razões. E antes de mais porque, como diz Foucault, a linguagem — e, *mutatis mutandis*, a própria vida — dá-se a ler «como um sol». A linguagem, efectivamente, não é apenas o lugar das formas. É o próprio sistema da vida. Ela pode oferecer-nos

as coisas ao olhar, mas numa visibilidade tão brilhante, que essa própria visibilidade esconde o que a linguagem tem para dizer e o que a vida tem para mostrar. Ela «separa com uma fina camada de noite a aparência e a verdade, a máscara e o rosto». E Foucault acrescenta: «o sol da linguagem está mergulhado em segredo, mas, no coração desta noite em que ele é conservado, torna-se maravilhosamente fecundo, fazendo nascer mesmo por baixo dele, na luz do jardim em festa, máquinas e cadáveres autómatos, invenções inauditas e cuidadosas imitações». Durante este tempo, a vida ganha a forma de um «iminente Além»[26]. Impossível possibilidade também, devido, como explica Deleuze, ao paradoxo que é, por um lado, «o mais elevado poder da linguagem» e, por outro, «a minha impotência para dizer o sentido daquilo que digo, de dizer ao mesmo tempo alguma coisa e o seu sentido»[27]. Pois, como diz Foucault, «a linguagem não fala senão a partir de uma carência que lhe é essencial»[28]. Ora, olhando de perto, o termo «África» apresenta as mesmas características que Deleuze e Foucault descobriam na linguagem – um brilho essencial ou, para utilizar mais uma vez as palavras de Foucault, um «vazio solar» que ofusca, mas que, uma vez que é o seu próprio espelho, preserva sempre um avesso nocturno que o olhar dificilmente atravessa, e contra o qual irão sempre tropeçar não apenas as palavras, mas a própria vida. No entanto, Fanon, para quem qualquer interrogação acerca das condições de produção de si em contexto colonial devia principiar pela crítica da linguagem[29], assim o compreendeu também. Esta crítica da vida enquanto crítica da linguagem é precisamente aquilo a que o termo «África» nos convida.

[26] Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris, 1963, pp. 205-206.
[27] Gilles Deleuze, op. cit., p. 41
[28] Michel Foucault, op. cit., p. 208
[29] Ver o primeiro capítulo de Frantz Fanon, *Pele Negro...*, op. cit.

O *kolossos* DO MUNDO

Neste processo, o Negro desempenha a função de testemunha. Substitui o próprio *kolossos* do mundo, o duplo do mundo, a sua sombra fria. Como explica Jean-Pierre Vernant, o termo *kolossos* na Grécia antiga designava uma enorme efígie. Mas uma efígie enterrada num túmulo vazio, ao lado de bens do defunto. Na noite do sepulcro, o *kolossos* figura como substituto do cadáver ausente. Ele substitui o defunto, mas não pretende, diz Vernant, «reproduzir os vestígios do defunto, dar a ilusão da sua aparência física. Não é a imagem do morto que ele encarna e fixa na pedra, é a sua vida no Além, a vida que se opõe à dos vivos, tal como o mundo da noite, ao mundo da luz. O *kolossos* não é uma imagem; é um duplo, como a própria morte é um duplo do ser vivo»[30].

No nosso mundo, o Negro substitui o *kolossos* na exacta medida em que o nosso mundo poderia ser assimilado tanto a um imenso túmulo vazio como a uma caverna. No imenso caixão vazio, dizer «Negro» evocava todos os cadáveres ausentes, dos quais aquele nome seria o substituto. De repente, cada vez que evocamos a palavra «Negro», trazemos à superfície detritos do nosso mundo, cujo excedente, a ausência no túmulo, tem tanto de insólito quanto de aterrorizador. Enquanto *kolossos* do mundo, o Negro é este fogo que alumia as coisas da caverna, ou o túmulo vazio

[30] Jean-Pierre Vernant, «Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le kolossos», in *Œuvres: Religions, Rationalités, Politique*, Seuil, Paris, 2007, p. 534.

que é o nosso mundo, tais como realmente são. É o pólo sombrio do mundo, como o Hades de Homero, o reino das coisas perigosas onde a vida humana é fugaz e extraordinariamente frágil. O termo «Negro» é uma espécie de *mnema*, um sinal que se destina a lembrar o modo como, na política do nosso mundo, morte e vida são definidas em tão íntima relação, a que se tornou quase impossível delimitar nitidamente a fronteira que separa a ordem da vida da ordem da morte. No horizonte filosófico do nosso tempo, o termo «África» não significa nada mais senão a maneira como se verbaliza a questão política da dissecação do vivo: a maneira de interrogar politicamente a duração, a secura e as vicissitudes da vida ou, ainda, as formas visíveis, porém opacas e cegas, que a morte acabou por cobrir no comércio contemporâneo entre os vivos.

Por detrás da palavra — o que esta diz e esconde ou, ainda, que não sabe dizer, e até o que diz sem poder ser ouvida — dirigem-se assim a uma certa figura do nosso mundo, do seu corpo e do seu espírito, algumas das mais imundas realidades do presente, o *escândalo da Humanidade*, o testemunho vivo, inquestionavelmente perturbador, da violência do nosso mundo, e da desigualdade que é o seu principal motor, que impõe ao pensamento do nosso mundo e do devir humano as exigências indubitavelmente mais urgentes e mais radicais, a começar pela da responsabilidade e da justiça. A palavra «África» ocupa o lugar de uma negação fundamental destes dois termos.

Esta negação é, no fundo, o resultado do trabalho da raça — a negação da própria ideia do comum, isto é, de uma comunidade humana, contradiz a ideia de uma mesma humanidade, de uma semelhança e proximidade humana essencial. Certamente, a África geográfica e humana

nunca foi o único objecto desta negação. No entanto, está em curso um processo de «africanização» de outras partes do mundo. E, deste modo, existe qualquer coisa no nome que *julga* o mundo e que apela à reparação, restituição e justiça. Esta presença espectral do nome no mundo só pode ser compreendida no contexto da crítica da raça.

PARTILHA DO MUNDO

Num passado não muito longínquo, a raça era, se não a mãe da lei, pelo menos a língua franca da guerra social. Ela era a unidade de medida da diferença e da inimizade, o critério determinante da luta pela vida, o princípio de eliminação, de segregação ou de purificação da sociedade. A «modernidade» é, na realidade, outro nome para o projecto europeu de expansão sem limites que se desenvolve a partir dos últimos anos do século XVIII. Uma das questões políticas mais importantes do final do século XVIII e do início do XIX é a expansão dos impérios coloniais europeus. No século XIX triunfa o imperialismo. Nesta época, graças ao desenvolvimento da técnica, às conquistas militares, ao comércio e à propagação da fé cristã, a Europa exerce sobre os outros povos pelo mundo fora uma autoridade totalmente despótica — uma espécie de poder que apenas se exerce para lá das suas fronteiras e sobre pessoas com as quais se julga nada haver em comum.

Esta questão da raça e da ausência de um destino comum ocupará um lugar cimeiro no pensamento político europeu durante meio século, até cerca de 1780. Influenciará profundamente a reflexão de pensadores como Bentham, Burke, Kant, Diderot ou Condorcet. O liberalismo europeu é forjado paralelamente à expansão do

império. É em torno desta expansão que o pensamento político liberal na Europa se vê confrontado com questões como o universalismo, os direitos da pessoa humana, a liberdade de trocas, a relação entre os meios e os fins, a comunidade nacional e a capacidade política, a justiça internacional e, inclusive, a natureza das relações da Europa com os mundos extra-europeus, a relação entre um governo despótico fora das suas fronteiras e um governo representativo responsável dentro do país.

O nosso mundo continua a ser, mesmo que ele não queira admiti-lo, em vários aspectos, um «mundo de raças». O significante racial é ainda, em larga medida, a linguagem incontornável, mesmo que por vezes negada, da narrativa de si e do mundo, da relação com o Outro, com a memória e o poder. Permanecerá inacabada a crítica da modernidade, enquanto não compreendermos que o seu advento coincide com o surgir do princípio de raça e com a lenta transformação deste princípio em paradigma principal, ontem como hoje, para as técnicas de dominação. Para se reproduzir, o princípio de raça dependerá de um conjunto de práticas cujo alvo imediato, directo, é o corpo do outro, assim como o campo de aplicação é a vida, na sua generalidade. Se, no início, estas práticas eram prosaicas, disparatadas, mais ou menos sistemáticas, iriam ser depois erigidas em costumes, incorporadas em instituições, leis e técnicas, de cujos vestígios podemos historicamente seguir e descrever os efeitos. Por princípio de raça, subtende-se, aliás, a forma espectral de divisão e de diferença humana susceptível de ser mobilizada para fins de estigmatização e de exclusão, de segregação, pelos quais tenta isolar, eliminar e, até, destruir fisicamente determinado grupo humano.

Actualmente, admite-se que a transcrição sociobiológica da raça data essencialmente do século XIX. Porém,

se a transcrição sociobiológica da raça é um facto recente, o mesmo não podemos dizer do secular discurso da luta de raças que historicamente precede, como aliás sabemos, o discurso da luta de classes. No entanto, em pleno colonialismo e tráfico de escravos, vamos assistir à deslocação e à inédita aliança de dois discursos — o discurso acerca da raça, no sentido biológico do termo (mesmo que este sentido biológico esteja longe de ser estável), e o discurso acerca da raça enquanto metáfora de um propósito mais geral sobre a velha questão da divisão e da submissão, da resistência e da fragilidade do político, do elo, por definição, sempre fraco mas no entanto inseparável, entre política e vida, política e poder de matar; o poder e as mil e uma maneiras de matar ou de deixar (sobre)viver.

Segundo Hannah Arendt, foi graças «à corrida para África» que se recorreu, pela primeira vez na Idade Moderna, à raça enquanto princípio do corpo político (substituto da nação) e à burocracia como técnica de domínio. Ainda que tenham sido concebidos e desenvolvidos autonomamente, o racismo e a burocracia mostraram-se em África, pela primeira vez, extremamente ligados[31]. Desta estreita relação resultarão inéditas potencialidades de acumulação de poder para espoliar, para produzir e gerar resíduos humanos. Mas a combinação entre raça e burocracia implica também múltiplas potencialidades de destruição, carnificina e administração, que servem, como se viu na África do Sul e no Sudoeste Africano, para fundar comunidades políticas governadas pelo princípio de raça. A raça, diz Arendt, «foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da

[31] Ver nomeadamente o segundo capítulo de Hannah Arendt, *As Origens do Totalitarismo*. Parte II. «O Imperialismo». São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 215.

compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens Brancos, imigrantes ou conquistadores, que eles não desejavam mais pertencer à mesma comum espécie humana»[32].

No quadro da colonização, alguns grupos que não reivindicavam nem as mesmas origens nem a mesma língua, e menos ainda a mesma religião, são levados a coabitar juntos em entidades territoriais forjadas no ferro das conquistas. Se virmos bem, estas entidades estão longe, pelo menos de início, de constituir corpos políticos. A ligação entre os grupos que as habitam encontra as suas origens directas na violência da guerra e da sujeição. A sua manutenção provém de modos de exercício de poder cujas funções passam por fabricar raças, no sentido literal, classificando-as, e estabelecendo as necessárias hierarquias entre si. As tarefas do Estado seriam garantir a integridade e a pureza de cada uma delas, isto é, mantê-las a todas numa permanente relação de hostilidade.

A temática das raças em luta biológica pela vida, a questão da diferenciação das espécies e da selecção dos mais fortes encontrariam a sua mais esforçada aplicação na África do Sul durante o longo período que vai do século XVIII ao XX, do qual o *apartheid* representa o ponto culminante. Nessa situação, o Estado fez da raça, explicitamente, a alavanca de uma luta social geral destinada a percorrer, com esse ponto de partida, o conjunto do corpo social e a sustentar permanentemente uma certa relação com o direito e a lei. Mas para compreender os paradoxos daquilo que se tornaria em 1948 o *apartheid*, interessa regressar ao gigantesco saque de terras e à divisão do mundo no período entre os séculos XV e XIX. A consciência histórica e espacial que temos hoje em dia do

[32] *Ibid.*, p. 115

Planeta encontra, grandemente, a sua origem na série de acontecimentos que se iniciaram no século XV, e dos quais resultariam no século XIX a divisão e a partilha integral da Terra.

Estes acontecimentos são, por sua vez, a consequência de uma impressionante migração de povos que, neste período, revestiria quatro formas. A primeira é o extermínio de povos inteiros, nomeadamente nas Américas. A segunda é a deportação, em condições desumanas, de carregamentos de vários milhões de negros para o Novo Mundo, onde um sistema económico fundado na escravatura contribuirá de maneira decisiva para a acumulação primitiva de capital, a partir daí transnacional, e para a formação das diásporas negras. A terceira forma é a conquista, a anexação e a ocupação de um sem-fim de terras até então desconhecidas da Europa, e a submissão à lei do estrangeiro das suas gentes onde antigamente eram governados segundo modalidades muito diversas. A quarta tem a ver com a formação de estados racistas e as lógicas de «autoctenização» dos colonos, como são exemplo os *Africânderes* na África do Sul.

Esta brutal investida fora da Europa ficará conhecida pelo termo «colonização» ou «imperialismo». Sendo uma das maneiras de a pretensão europeia ao domínio universal se manifestar, a colonização é uma forma de poder constituinte, na qual a relação com a terra, as populações e o território associa, de modo inédito na história da Humanidade, as três lógicas da raça, da burocracia e do negócio (*commercium*). Na ordem colonial, a raça opera enquanto princípio do corpo político. A raça permite classificar os seres humanos em categorias distintas supostamente dotadas de características físicas e mentais específicas. A burocracia emerge como um dispositivo de dominação; já a rede que liga a morte e o negócio

opera como matriz fulcral do poder. A força passa a ser lei, e a lei tem por conteúdo a própria força.

No mesmo período, as potências europeias não se dedicam unicamente a uma feroz concorrência fora da Europa. Engajam-se também num complexo processo de secularização do político que levaria, por exemplo, na França por volta do século XVI, ao fim da guerra civil dos partidos religiosos e ao nascimento de um estado soberano juridicamente consciente da sua soberania. A concorrência intra-europeia e as rivalidades que ela engendra são agora temperadas por dois factores. Por um lado, «as nações cristãs da Europa» definem-se como «criadoras e senhoras de uma ordem válida para o mundo inteiro»[33]. Confundindo «a civilização» com a própria Europa, persuadem-se de que esta será o centro da Terra. Atenas, Jerusalém e Roma fazem parte das suas longínquas eras. O islão é o seu velho inimigo. Só muito mais tarde, com a emergência dos Estados Unidos, a pretensão de a Europa ser o centro da Terra definharia.

Por outro lado, e mesmo se, designadamente a partir do século XVIII, se assinala um interesse crescente pelos povos estrangeiros, a maioria das potências europeias irá progressivamente aderir ao pensamento racial, e este aparece, no século XIX, como parte constituinte do espírito do mundo ocidental e da sua sensibilidade. Como também mostrou Arendt, a política das raças dessa altura conjuga pelo menos três objectivos. Antes de mais, à semelhança da Alemanha, procura unir o povo contra qualquer domínio estrangeiro, acordando nele a consciência de uma origem comum. Daí a emergência de nacionalismos que atribuem grande importância aos

[33] Carl Schmitt, *Nomos de la terre, dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, PUF, Paris, 2001, p. 88.

laços de sangue, às ligações familiares, à unidade tribal e ao culto das origens sem mistura, convictos de que cada raça é uma totalidade distinta e consumada. As leis dos povos equivalem então às leis da vida animal. Esta política das raças opera de seguida como instrumento de divisão interna. Deste ponto de vista, é uma arma da guerra civil antes de se tornar uma arma de guerras nacionais.

Mas há uma terceira corrente do pensamento racial que encontra a sua mais lógica tradução na África do Sul. É uma corrente que coloca no centro a ideia de um super-homem dotado de direitos de excepção, com um génio superior, e destinado à missão universal de governar o mundo. Levanta-se contra o conceito da unidade da espécie humana e da igualdade de todos os homens — igualdade fundada numa descendência comum. Insiste nas diferenças físicas e convence-se de que os povos não europeus nunca foram capazes de encontrar, por si sós, uma expressão adequada à razão humana[34]. É esta corrente que alimenta a orgulhosa linguagem de conquista e domínio da raça. Como lembra Arendt, não exerceu monopólio na vida política das nações europeias. Teria antes, segundo qualquer verosimilhança, desaparecido «a tempo, juntamente com outras opiniões irresponsáveis do século XIX, se a corrida para a África e a nova era do imperialismo não houvesse exposto a população da Europa Ocidental a novas e chocantes experiências»[35].

Todos estes pensamentos estão convencidos de que, para lá do enclausuramento europeu, reina o estado da natureza — um estado sem fé nem lei. A paz, a amizade e os tratados que codificam as relações intra-europeias dizem apenas respeito à Europa e aos estados cristãos.

[34] Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 195.
[35] *Ibid.*, p. 214.

Assim sendo, cada potência pode legitimamente proceder a conquistas distantes, inclusive à custa dos seus vizinhos e rivais. Admite-se portanto que a ordem do mundo é delimitada em esferas, separando o interior e o exterior. A esfera interior é regida pelo direito e pela justiça, condições não só da vida em sociedade, mas também da vida internacional, que é necessário desenhar, delimitar e cultivar. Neste sentido, cremos, desenvolveram-se as ideias de propriedade, de retribuição do trabalho e de direitos humanos, foram edificados cidades e impérios, o comércio, em suma, a civilização humana. Mas existe, lá fora, um livre campo de não-direito, sem lei, que em boa consciência se pode pilhar e saquear e onde a acção de piratas, flibusteiros, caçadores de bisontes, aventureiros, criminosos e toda a espécie «de elementos alheios à sociedade normal e sadia[36]» pode ter livre curso, uma vez que é justificada nos princípios de livre comércio e liberdade de difundir o *Evangelho*. Este livre campo é desprovido de fronteiras propriamente ditas. Não há nem barreiras nem santuários que não possamos, *a priori*, violar.

– Mas, sobretudo, a linha que separa a Europa deste «Outro Mundo» é reconhecível pelo facto de aí acabar a limitação da guerra. Do outro lado da linha, diz Carl Schmitt, começa uma zona onde apenas conta o direito do mais forte, na falta de qualquer fronteira jurídica imposta pela guerra. Originariamente, tratando do Outro Mundo de cada vez que a Europa evoca o princípio da «liberdade», refere-se antes de mais à ausência de direito, de estado civil ordenado e, por conseguinte, à livre e desenfreada utilização da força. O pressuposto seria: quer se trate de indígenas ou de outros rivais, o Outro Mundo é o lugar onde o único princípio de conduta é o direito do

[36] *Ibid.*, p. 219.

mais forte. Por outras palavras, tudo o que se passa para lá das muralhas europeias situa-se directamente «fora de critérios jurídicos, morais e políticos reconhecidos aquém da linha». Se existe direito ou se existe justiça por lá, só pode ser o direito «levado e transplantado pelos conquistadores europeus, quer pela sua missão cristã» quer por «uma administração concebida no sentido europeu»[37].

O Outro Mundo está portanto para lá da linha, a fronteira que não deixamos de recriar, este espaço aberto para a luta desenfreada, aberto à livre concorrência e à livre exploração, onde os homens podem defrontar-se como animais selvagens[38], onde a guerra só pode ser julgada jurídica e moralmente através dos seus resultados efectivos. Este Outro Mundo não é apenas uma fronteira. É também um enclausuramento. «No princípio era o enclausuramento», explica Schmitt. «O mundo modelado pelo homem é profundamente condicionado, mesmo ao nível conceptual, pelo enclausuramento, a cela e a fronteira. A cela produz o santuário subtraindo-o ao comum, localizando-o sob a sua própria lei, votando-o ao divino»[39]. E acrescenta: «o círculo que o rodeia, a cerca formada pelos homens, o círculo de homens é uma forma ancestral da vida cultural, jurídica e política»[40]. É assim, por duas razões: em primeiro lugar, porque nada há de comum a todos os homens em geral, partilhando-se o comum apenas entre homens dotados de razão; depois, porque a guerra não pode ser abolida e, a partir daí, ser objecto de limitações. A guerra permanente passa a ser o problema central de qualquer ordem jurídica. Uma maneira de

[37] Carl Schmitt, *op. cit.*, pp. 94-95.
[38] Ver *Léviathan* e *Béhémoth* (in Thomas Hobbes, *Œuvres*, vol. 6 e vol. 9, Vrin, Paris).
[39] Carl Schmitt, *op. cit.*, p. 78.
[40] *Ibid.*, pp. 78-79.

limitar a guerra é edificar cidadelas fortificadas, diferenciar e classificar quem é protegido no recinto da cidadela e quem não tem direito a isso, não podendo, por conseguinte, usufruir da protecção das armas e do direito.

De seguida vem a questão da tomada das terras e da ocupação. Neste aspecto, a dúvida passava por saber se o Outro, o indígena, é um ser humano, com o mesmo título que os conquistadores de terras, e como pode ele ser expropriado de qualquer direito. Quanto ao testemunho, afirmámos desde o início que os selvagens adoram os ídolos. Os seus deuses não são verdadeiros deuses. Praticam sacrifícios humanos, canibalismo e outras categorias de crimes desumanos proibidos pela própria natureza, que um verdadeiro homem não iria, de modo algum, cometer. O selvagem é portanto simultaneamente contra a Humanidade e contra a natureza e, logo, duplamente estranho à condição humana. Deste ponto de vista, o Outro Mundo equivale a uma zona fora da Humanidade, fora do espaço onde se exerce o direito dos homens. É um espaço onde o direito dos homens só pode exercer-se enquanto supremacia dos homens sobre aqueles que afinal não são verdadeiros homens. Desta feita, se houver homens nesses territórios, trata-se de homens, por natureza, desumanos.

Para fundamentar a submissão, alega-se que ele é escravo por natureza e, assim, um inimigo. O pensamento da época diz que a guerra contra os não-cristãos distingue-se da guerra entre os cristãos. Daí, as pormenorizadas distinções entre diferentes espécies de inimigos e diferentes espécies de guerras. As próprias distinções remetem para outras, entre as diferenças e estatutos dos seres humanos. Nem todos os homens têm os mesmos direitos. Na realidade, existe um direito, para os civilizados, de dominar os não-civilizados, de conquistar e de subjugar os bárbaros, devido à sua intrínseca inferioridade moral.

de anexar as suas terras, ocupá-las e explorá-las. Este direito originário de intervenção faz parte do «bom direito», que se aplica tanto às guerras de extermínio como às guerras de escravidão. Do «bom direito» da guerra nasce o «bom direito» de propriedade. «O Estado colonial», prossegue Schmitt, «pode considerar a terra colonial que tomou como terra sem senhor, do ponto de vista da propriedade privada, uma vez que ela não tem senhor, do ponto de vista do império a respeito do direito das pessoas. Pode abolir o direito fundiário dos indígenas e declarar-se único proprietário de todo o território; pode arrogar-se dos direitos dos chefes indígenas e continuar a exercê-los, indiferente a haver ou não uma sucessão; pode criar uma propriedade fiscal do Estado e combiná-la com um certo reconhecimento dos direitos tradicionais dos indígenas; pode introduzir uma propriedade fundiária pública do Estado; pode também deixar subsistir os direitos tradicionais e cobri-los com uma espécie de *dominium eminens*. Todas estas várias possibilidades se concretizaram na prática da expansão colonial dos séculos XIX e XX»[12].

O direito é, portanto, neste caso, uma maneira de fundar juridicamente uma certa ideia da Humanidade enquanto estiver dividida entre uma raça de conquistadores e uma raça de servos. Só a raça de conquistadores é legítima para ter qualidade humana. A qualidade do ser humano não pode ser dada como conjunto a todos e, ainda que o fosse, não aboliria as diferenças. Deste modo, a diferenciação entre a terra da Europa e a terra colonial é a consequência lógica de outra distinção entre pessoas europeias e selvagens. Até ao século XIX, apesar da ocupação colonial, o território colonial não se identifica com

[12] *Ibid.*, p. 199

o território europeu do estado ocupante. Serão sempre distintos, quer se trate de colónias de plantação, de extracção ou de povoamento. Só já próximo do fim do século XIX vão esboçar-se tentativas de integrar os territórios coloniais nos sistemas de governo e de administração dos estados colonizadores.

O NACIONAL-COLONIALISMO

Mas, para que se torne um hábito, a lógica das raças deve ser agregada à lógica do lucro, à política da força e ao instinto de corrupção — esta é, em rigor, o que define a prática colonial. O exemplo da França mostra, deste ponto de vista, o peso da raça na formação da consciência do império e o imenso trabalho que foi preciso desenvolver para que o significante racial — inseparável de qualquer esquema colonial — penetrasse no interior das fibras de vime da cultura francesa.

A complexidade e a heterogeneidade da experiência colonial nunca estarão bem explicadas. De uma a outra época, de um a outro país, as variações foram assinaláveis. Dito isto, o significante racial foi uma estrutura primordial e até constitutiva do que viria a ser o projecto imperial. E se existe uma subjectividade de relações coloniais, a sua matriz simbólica e a sua cena originária são, não obstante, a raça. Vejamos o caso da França. A consciência do império resultou de um singular investimento político e psíquico, no qual a raça foi simultaneamente a moeda de troca e o valor de uso. Por volta do final dos anos 70 do século XIX, a França irá, conscientemente, transformar o corpo político da nação numa estrutura política do império. Na altura, o processo teve uma dupla dimensão. Por um lado, pretendia-se assimilar as colónias no corpo nacional, tratando os povos conquistados simultaneamente como «indivíduos» e, eventualmente, como «irmãos».

Por outro lado, era preciso instalar, gradualmente, uma série de dispositivos, graças aos quais o Francês comum fosse levado, por vezes sem se aperceber, a tornar-se um indivíduo racista, tanto no seu olhar, gestos e comportamentos como no discurso. Este processo desenrola-se numa duração relativamente longa. Apoia-se em particular numa psicoantropologia cuja função é a classificação racial do género humano. A classificação é sustentada pelas teorias da desigualdade entre raças e, numa medida menor, pela validação de práticas eugenistas. Tal classificação atinge o seu ponto de efervescência nas formas que as guerras de conquista e as brutalidades coloniais revestiram, por um lado, e depois, particularmente nos anos 30 do século XX, no anti-semitismo[42]. Na viragem do século XIX, a formação da consciência racista e a habituação ao racismo são pedras de toque do processo de socialização da cidadania. Funcionando como grande compensação face ao sentimento de humilhação nacional provocado pela derrota perante a Prússia em 1870, será um dos assuntos, ou mesmo uma das matérias do orgulho nacional e da cultura patriótica. Conhecida pelo termo de «educação colonial dos Franceses», esta empresa apresenta a colonização como passagem para uma nova era de virilidade[43]. A colónia será o lugar de exaltação da força onde se retempera a energia nacional. Esta empresa exigiu esforços colossais da parte do Estado e do mundo dos negócios. Não visava apenas legitimar e promover o projecto imperial, tinha

[42] Ver os trabalhos de Carole Reynaud-Paligot, *La République raciale, paradigme racial et idéologie républicaine (1860-1930)*, PUF, Paris, 2006; e *Races, racisme et antiracisme dans les années 1930*, PUF, Paris, 2007.

[43] Judith Surkis, *Sexing the Citizen. Masculinity and Morality in France, 1870-1920*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2006.

também em vista cultivar e disseminar as reflexões e o *ethos* racialista, nacionalista e militarista que o constituíam.

Logo a partir de 1892 desenha-se um vasto movimento que poderíamos chamar de *nacional-colonialismo*. O movimento nacional-colonialista francês reúne o conjunto de famílias políticas da época, dos republicanos do centro aos radicais, dos boulangistas e dos monárquicos aos progressistas. Conta com advogados, homens de negócios e homens da Igreja, jornalistas e soldados, uma nebulosa de organizações, associações e comissões, que, com apoio de uma rede de jornais, de periódicos e de folhetins e de sociedades secretas, procuram dar, política e culturalmente, uma forte e expressiva voz à ideia colonial[44]. O grande nervo deste projecto imperial é a diferença racial, que se incorpora em disciplinas como a Etnologia, a Geografia ou a Missionologia. Por seu lado, o tema da diferença racial normaliza-se na cultura de massas através do estabelecimento de instituições como museus e jardins zoológicos humanos, publicidade, literatura, artes, constituição de arquivos, disseminação de narrativas fantásticas reportadas pela imprensa popular (caso do *Journal Illustré*, de *L'Illustration*, do *Tour du Monde*, dos suplementos ilustrados do *Petit Journal* e do *Petit Parisien*) e realização de exposições internacionais.

Várias gerações de franceses foram expostas a esta pedagogia que os acostumou ao racismo. E parte, essencialmente, do princípio segundo o qual a relação com os Negros é uma relação sem reciprocidade. E tal não-reciprocidade justifica-se pela *diferença de qualidade entre as raças*. O tema

[44] Ler Christopher M. Andrew e Alexander S. Kanya-Forstner, «The French colonial party: its composition, aims and influence, 1885-1914», *Historical Journal*, vol. 14, nº 1, 1971, pp. 99-128; Raoul Girardet, *L'Idée coloniale en France de 1871 à 1962*, La Table ronde, Paris, 1972.

da diferença de qualidade entre as raças é assim inseparável da antiga temática do sangue, que sabemos ter sido utilizada antes para assegurar os privilégios da nobreza. Desta vez, a sua propagação virá pelo projecto colonial. As pessoas são persuadidas de que a civilização do futuro será criada com sangue branco. Todos os povos que aceitaram o cruzamento de raças caíram na abjecção. A salvação reside numa total separação de raças. As multidões negra e amarela são prolíficas — acumulando rebanhos que é preciso deportar ou, como alguns afirmaram mais tarde, cujos machos devem, no limite, ser esterilizados[45]. Sonha-se igualmente com o dia futuro, no qual será possível fabricar a vida, obter o que se decidir ser um ser vivo com escolha. O projecto colonial alimenta-se de maneira inédita da raciologia, da qual um dos pontos culminantes é o sonho de revolucionar as regras da vida e, no fim de contas, possibilitar a criação de uma raça superior.

O tema da diferença de qualidade entre as raças é antigo[46], vai parasitar e atravessar a cultura durante o último quarto do século XIX. Mas nos anos 30 do século XX banaliza-se, a ponto de se tornar senso comum[47]. Alimenta também os medos quanto ao despovoamento, à imigração da «transplantação racial», inclusive fantasias que aventam a hipótese de um imperialismo asiático[48].

[45] Charles Richet, *La Sélection humaine*, Félix Alcan, Paris, 1919.

[46] Sean Quinlan, «Colonial bodies, hygiene and abolitionist politics in eighteenth-century France», *History Workshop Journal*, nº 42, 1996, pp. 106-125.

[47] William S. Schneider, *Quality and Quantity. The Quest for Biological Regeneration in Twentieth-Century France*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

[48] Jean Pluyette, *La Doctrine des races et la sélection de l'immigration en France*, Pierre Bossuet, Paris, 1930; Arsène Dumont, *Dépopulation et civilisation. Étude démographique*, Lecrosnier et Babé, Paris, 1890; Paul Leroy-Beaulieu, *La Question de la population*, Félix Alcan, Paris, 1913.

São múltiplas as rotas contíguas pelas quais caminharam, assim como a ideia colonial e o *ethos* racista que era o seu corolário. Uma delas é o poder escolar. Pierre Nora coloca, por exemplo, o *Petit Lavisse* entre os seus «lugares franceses da memória», na mesma medida que *Le Tour de France par deux enfants* (1887) de «G. Bruno» (pseudónimo de Augustine Fouillée) e *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust. Particularmente no *Petit Lavisse*, o discurso republicano está embebido de valores nacionalistas e militaristas[49]. O sistema educativo e o sistema militar são comunicantes, muito antes da adopção das Leis Ferry de 1881-1882, que tornaram obrigatória a escolaridade. Os estudantes são educados para se tornarem cidadãos soldados. A pedagogia cidadã e a pedagogia colonial propagam-se no contexto de crise da masculinidade e de aparente desarmamento moral. Com efeito, desde os anos 80 do século XIX, todos os estudantes de dez anos continuam a estudar a obra colonial do seu país a partir de manuais de História (Augé e Petit em 1890; Cazes em 1895; Aulard e Debidour em 1900; Calvet em 1903; Rogie e Despiques em 1905; Delagrave em 1909; Lavisse)[50]. Neste esquema prescritivo de homogeneidades, acresce a literatura juvenil (caso das obras de Jules Verne, jornais ilustrados como *Le Petit Français Illustré*, *Le Petit Écolier*, *Le Saint-Nicolas*, *Le Journal de la Jeunesse*, *L'Alliance Française Illustrée* e por aí fora).

---

[49] Denis M. Provencher e Luke L. Eilderts, «The notion according to Lavisse: teaching masculinity and male citizenship in Third Republic France», French Cultural Studies, vol. 18, n.º 1, 2007, pp. 31-57.

[50] Ver Hélène D'Almeida-Topor, «L'histoire de l'Afrique occidentale enseignée aux enfants de France», in Catherine Coquery-Vidrovitch (dir.), *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés, 1860-1960*, La Découverte, col. «Textes à l'appui», Paris, 1992, pp. 49-56.

Em todas estas obras, o Africano é representado não apenas como uma criança, mas como uma criança idiota, presa de um punhado de régulos, tiranos cruéis e obstinados. Esta idiotia seria consequência de um vício congénito da raça negra. A colonização seria uma forma de assistencialismo, de educação e de tratamento moral desta idiotia. É também um antídoto para o espírito de crueldade e para o funcionamento anárquico das «tribos indígenas». Deste ponto de vista, apresenta-se como um benefício da civilização. Ela é a regra de tratamento geral da idiotia das raças com predisposição para a degenerescência. Em 1925, o próprio Léon Blum chega a dizer: «Admitimos o direito e até o dever das raças superiores de atrair a si aquelas que não alcançaram o mesmo grau de cultura, de chamá-las para os progressos realizados graças aos sacrifícios da ciência e da indústria»[51]. Os colonos não eram senhores cruéis e ávidos, mas antes guias e protectores. As tropas francesas são heróicas e intrépidas, libertam os escravos dos grilhões presos ao pescoço e das cordas que prendem as suas pernas. Os pobres quando acabam de ser libertos estão tão felizes que dão pulos de alegria — o que confirma quão boa e generosa para os povos que subjuga é a França. É o que também afirmava por exemplo Jean Jaurès em 1884: «Podemos dizer a estes povos sem os enganar que [...] nos lugares onde a França se estabeleceu, todos estão felizes; nos outros onde esteve só de passagem, sente-se a sua falta; por todo o lado onde a sua luz se reflecte, ela é benfeitora; onde não brilha, deixa atrás de si um longo e doce crepúsculo, ao qual os olhares e os corações permanecem ligados»[52].

---

[51] Declaração na Câmara de Deputados, 9 de Julho 1925.

[52] *Conférence de Jean Jaurès, maître de conférences à la Faculté des lettres de Toulouse*, brochura da Alliance Française, associação nacional para a propagação da língua francesa nas colónias e no estrangeiro, Imprimerie Pezous, Albi, 1884, p. 9.

À primeira vista, as razões avançadas para justificar o colonialismo eram de ordem económica, política, militar, ideológica ou humanitária: conquistar novas terras, a fim de nelas instalar o excedente da nossa população; encontrar novas saídas para os produtos das nossas fábricas e das nossas minas e as matérias-primas para as nossas indústrias; plantar o estandarte da «civilização» entre as raças inferiores e selvagens e atravessar as trevas que as envolvem; com o nosso domínio, assegurar a paz, a segurança e a riqueza a tantos desafortunados que antes não conheciam estes benfeitores; estabelecer em terras ainda infiéis uma população laboriosa, moral e cristã propagando o *Evangelho* aos camponeses ou, ainda, pôr fim, através do comércio, ao isolamento que o paganismo engendra. Mas todas estas razões mobilizam ao mesmo tempo o significante racial que, no entanto, nunca foi considerado um factor subsidiário. No argumentário colonial, a raça aparecerá simultaneamente enquanto matriz material, instituição simbólica e componente física da política e da consciência do império. Na defesa e ilustração da colonização, nenhuma justificação escapa *a priori* ao discurso geral acerca do que na época se designava por *qualidades da raça*.

Uma das explicações é que, nomeadamente no final do século XIX e início do XX, prevalece no Ocidente um sistema de interpretação do mundo e da história que a transforma numa luta até à morte pela sobrevivência. Como indicam em particular os vários escritos, publicados por exemplo nos anos 20 do século XX por ensaístas mais ou menos conhecidos, esta época foi de facto atravessada por um pessimismo racial radical, no seio de uma cultura assombrada pela ideia de degenerescência, o avesso do darwinismo social[33]. É verdade que tais ideias

[33] Ver, por exemplo, Émile Fornier Fabre, *Le Choc suprême ou la Mêlée des races*, G. Ficker, Paris, 1921; ou ainda Maurice Muret, *Le Crépuscule des nations*, Payot, Paris, 1925.

também são contestadas e combatidas. Mas não são poucos os que acreditam firmemente que esta luta pela vida opõe grupos humanos, povos ou raças detentoras de características supostamente estáveis e dotadas de um património biológico próprio que importa defender, proteger e preservar intacto. Esta crença não vem apenas de indivíduos particulares, tem uma dimensão crucial da política colonial dos estados europeus e da maneira como estes concebem o direito de guerra contra os povos e as entidades políticas não europeias.

Como na altura explicou Paul Leroy-Beaulieu, a ordem colonial é uma maneira de autorizar as relações de força resultantes desta luta. A colonização, afirma, «é a força expansiva de um povo, é o seu poder de reprodução, é a sua expansão e a sua multiplicação através dos espaços; é a submissão do universo ou de uma vasta parte dele à sua língua, aos seus costumes, às suas ideias e às suas leis»[34]. A ordem colonial baseia-se na ideia segundo a qual a Humanidade está dividida em espécies e subespécies, que podemos diferenciar, separar e classificar hierarquicamente. Tanto do ponto de vista da lei como em termos de configurações espaciais, tais espécies e subespécies devem ser mantidas à distância umas das outras. O *Précis de législation et d'économie coloniales* de Alexandre Mérignhac (publicado em 1912 e reeditado em 1925) é muito explícito. Nele, lemos que colonizar «é relacionarmo-nos com países novos, para aproveitar os recursos de toda a natureza destes países [...]. A colonização é portanto uma instituição fundada num país novo por uma raça de civilização avançada, para realizar o [...] objectivo que acabámos de indicar»[35]. É dizer, ainda, que o estado colo

[34] Paul Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, Guillaumin, Paris, 1874, pp. 605-606.
[35] Alexandre Mérignhac, *Précis de législation et d'économie coloniales*, Sirey, Paris, 1912, p. 205.

nial funciona por estatização do biológico não seria de todo exagerado.

FRIVOLIDADE E EXOTISMO

A lógica francesa de consignação racial caracteriza-se, em vários aspectos, por traços distintivos. O primeiro — sem dúvida, o principal — é a recusa de ver — e, portanto, a prática de ocultação e da negação. O segundo é a prática de limpeza e de travestimento, e o terceiro, a frivolidade e o exotismo. Com efeito, existe em França uma longuíssima tradição de apagamento, de relegar a violência da raça para o campo daquilo que não merece ser mostrado, ser sabido ou digno de se ver. Esta tradição de dissimulação, negação e camuflagem, cuja reactualização podemos verificar hoje em dia, data precisamente dos séculos XVI e XVII. Ela emerge num contexto fundador, num momento em que a França decide legislar as relações com os seus escravos.

Com efeito, em 1570, é promulgado um edital que impõe limites não apenas à entrada dos Negros no território metropolitano, mas também à exibição ou carregamento de escravos negros nos portos do país[16]. Com este gesto inaugural, a França assinalaria a sua vontade de nada querer saber das vítimas da sua lógica de raça — lógica de que o escravo negro representa, na época, o mais acabado testemunho. Tal interdição do escravo explica-se então, de modo inquestionável, pelo facto de no escravo negro nada mais haver do que um «pequeno modo de ser». Porém, excluindo do campo do representável tudo

[16] Ver Sue Peabody e Tyler Stovall (dir.), *The Color of Liberty. Histories of Race in France*, Duke University Press, Durham, 2003.

o que faria surgir a figura do escravo negro, procurava-se sem dúvida colocar um véu sobre os mecanismos económicos e mercantis, nos quais o escravo era produzido e existia enquanto tal.

Mas este lento trabalho data pelo menos do tráfico de escravos. Será ao longo do século XVIII, isto é, em plena época das Luzes, que o tráfico atlântico atingirá o seu cume. O desenvolvimento de novas ideias acerca das relações entre os indivíduos e a autoridade ocorre quando a França está profundamente implicada na «organização triangular», isto é, na produção da escravatura e da servidão ultramarina. Rousseau e Voltaire, nomeadamente, reconhecem filosoficamente o carácter vil do comércio dos escravos, mas parecem ignorar o tráfico então em curso e as existentes cadeias que o possibilitam. Inauguram uma tradição que, mais tarde, se tornaria uma das características centrais da consciência do império — fazer da escravatura uma metáfora da condição humana na sociedade europeia moderna. Este gesto de metaforização dos acontecimentos trágicos que dizem respeito aos selvagens — e que implicam a nossa responsabilidade — é também um gesto de ignorância e de indiferença. Tal dialéctica da distância e da indiferença irá dominar as Luzes francesas[17].

O segundo traço distintivo da lógica francesa de atribuição racial é a prática do apagamento, desfiguração e travestimento. No caso que nos interessa, a inscrição do escravo negro no campo do irrepresentável e *daquele de quem nada queremos saber* não equivale a uma interdição pura e simples de figurar ou encenar o Negro. Pelo contrário, originariamente, a lógica francesa das raças opera

[17] Christopher L. Miller, *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade*, Duke University Press, Durham, 2008.

sempre por anexação do Outro racial e sua higienização no enredado trio de exotismo, frivolidade e divertimento. Assim, o Negro que admitimos ver deve ser sempre previamente disfarçado, seja pela cor, seja pela ornamentação. Até há relativamente pouco tempo, era preciso, nomeadamente na pintura ou no teatro, vestir roupas orientais, turbantes e plumas, calções entufados ou fatiotas verdes[58]. Paradoxalmente, para que ele emirja na ordem do visível, a sua figura não deve sobretudo evocar a violência fundadora que, tendo-o previamente destituído da sua pura e simples humanidade, o reconstitui precisamente enquanto «Negro».

Que, de todas, se preferem as negrinhas de tez de ébano, os pretinhos e pajenzinhos mulatos que fazem de moços de companhia às senhoras, que os tratam como piriquitos, lulus e outros cachorrinhos, os negros que gracejam, indolentes e bons bailarinos, os pretos bons e os seus bons amos, libertos mas eternamente fiéis e agradecidos, cujo papel é garantir a magnanimidade do Branco — nada disso é de hoje. O hábito foi-se sedimentando progressivamente. No século XIX é esse o tipo de negros tolerados na corte, nos salões, na pintura, no teatro. Como nota Sylvie Chalaye, «eles alegram as reuniões mundanas, trazem um toque de exotismo e de cor às festas elegantes, como mostram os pintores da época: Hogarth, Raynolds, Watteau, Lancret, Pater, Fragonard, Carmontelle»[59]. Em grande medida, o racismo à francesa foi portanto maioritariamente um racismo despreocupado, libertino e frí-

[58] Ver Ulrike Schneebauer, *Le Personnage de l'esclave dans la littérature francophone contemporaine à travers trois œuvres de Maryse Condé, Mahi Binebine et Aimé Césaire*, tese de mestrado de Filosofia, Universidade de Viena, 2009.

[59] Ver Petrine Archer-Straw, *Negrophilia: Avant-Garde Paris and Black Culture in the 1920s*, Thames & Hudson, Nova Iorque, 2000.

volo[60]. Historicamente, sempre foi profundamente associado a uma sociedade também ela despreocupada, ou mesmo negligente, que jamais quis abrir os olhos para «a imundície escondida sob os dourados e a púrpura»[61].

Importa analisar a figura da negritude, uma vez que ela desempenha uma função-chave na articulação do racismo, da frivolidade e da libertinagem em França. As três instâncias privilegiadas desta articulação são a literatura, a pintura e a dança. Também neste aspecto, a tradição é antiga. Não está fora desta lógica, por exemplo, o facto de as baudelairianas flores do mal remeterem directamente para a figura da negritude que, bem o sabemos, adorna de uma ponta à outra a obra do poeta. Quer se trate de Dorothée l'Africaine (encontrada na ilha de Bourbon em 1841) ou de Jeanne Duval (haitiana de quem Baudelaire foi amante durante vinte anos), a evocação das «belezas negras» chega-nos sempre com a sua esbelta voluptuosidade, os seus seios nus, o seu traseiro e cintura de penas, com ou sem calcinhas de cetim[62]. A negra é para o poeta uma das mais fecundas fontes da criação artística, figura central do exotismo francês, sem, no entanto, lhe faltar ambivalência. Por um lado, apela aos sentidos do mundo físico, ao ritmo e às cores. Por outro, está associada ao ideal do hermafrodita. Aliás, as «belezas negras» seriam as mulheres indolentes, disponíveis e submissas. Ao apresentarem-se como exemplos vivos do triunfo da lubricidade, desbloqueiam os instintos fantasistas do macho

[60] George E. Brooks, «Artists' Depiction of Senegalese Signares: Insights Concerning French Racist and Sexist Attitudes in the Nineteenth Century», *Journal of the Swiss Society of African Studies*, vol. 18, n.º 1, 1979, pp. 75-89.

[61] Sylvie Chalaye, *Du Noir au nègre. L'image du Noir au théâtre (1550-1960)*, L'Harmattan, Paris, 1998.

[62] Ver Jean-Jacques Maurouard, *Les Beautés noires de Baudelaire*, Karthala, Paris, 2005.

francês. De repente, este vê-se como o explorador branco nos confins da civilização. Ao descobrir os selvagens, mistura-se com eles, fazendo amor com uma ou várias das suas mulheres, numa paisagem com navios ancorados, paraíso tropical de palmeiras resplandecentes e de aromas das flores das ilhas.

Em Chateaubriand, cenas coloridas e semelhantes são intercaladas com amores entre leões. Livre debaixo das bananeiras, com um cachimbo carregado de incenso, de leite de coco sob a arcada de figueiras e florestas de craveiros-da-índia e cajueiros, eu queria, diz um dos seus heróis, «devorar as folhas do teu leito, pois o teu sono é divino como o ninho das andorinhas africanas, como este ninho que se serve à mesa dos nossos reis e que compõem com restos de flores os aromas mais preciosos»[63]. Na sua *Rainha Negra*, Apollinaire recorre à mesma fibra poético-exótica, conjugando beleza, nudez e sensualidade. A sua negra caracteriza-se pelos dentes brancos, a carapinha escura, o corpo azul e os seios hirtos. De resto, conhecemos a *Haitiana*, de Matisse (1943), e os seus murmúrios, símbolo da luz do desejo e da sensualidade feliz; *As Meninas de Avignon* (1907), a *Mulher Nua* (1910) e a *Mulher à Beira-Mar* (*Banhista*, 1909) de Picasso e a sua furtiva olhadela para a fantasia de uma devoradora sexualidade feminina negra; ou ainda *A Mulher Sentada*, de George Braque (1911).

No imaginário exótico da França, é sem dúvida a personagem de Josephine Baker que cimenta, na cultura popular, esta forma de racismo desenvolta, despreocupada e libertina. O relato no seguimento de duas cenas do grupo de Baker, aquando de um ensaio em Paris nos anos 20

[63] François-René de Chateaubriand, *Les Natchez*, Éditions G. Chinard, pp. 398-399

do século passado, resume bem este género de racismo: «Não se compreende a língua deles, não tentamos ligar o fio das cenas, mas são todas as nossas leituras que desfilam perante a nossa imaginação encantada: romances de aventuras, imagens de gravuras ou enormes paquetes engolindo porções de negros carregados com grandes fardos, uma sirene a apitar num porto desconhecido cheio de sacos e de homens de cor, histórias de missionários e de viajantes, Stanley, os irmãos Tharaud, Batouala, as danças sagradas, o Sudão, as seminudezas ilustradas da farsa de um chapéu alto com molas, paisagens de plantações, toda a melancolia das canções com amas crioulas, toda a alma negra com as suas convulsões animais, as suas alegrias infantis, a tristeza de um passado de escravatura, temos tudo isso quando ouvimos esta cantora com voz de floresta virgem»[64].

AUTOCEGUEIRA

A outra pedra angular da consciência imperial tem sido sempre a formidável vontade de ignorar que se faz passar por saber. A ignorância de que falamos é de uma espécie particular — uma ignorância desenvolta e frívola, que arruína logo qualquer possibilidade de encontro e de relação diferente da que é baseada na força. Na sua *Carta sobre a Argélia* (1837), Tocqueville põe precisamente o dedo na ferida desta política de ignorância. Sugere que, no contexto da política do império (que é outro nome para política da guerra), esta vontade de ignorar assenta no princípio segundo o qual «num campo de batalha a vitória é [...] para o mais forte e não para o

[64] Phyllis Rose, *Joséphine Baker. Une Américaine à Paris*, Fayard, Paris, 1982

mais sábio»[65]. Que não saibamos praticamente nada e que não nos preocupemos em aprender explica-se pela convicção de que, nas relações com os Africanos, a força compensará sempre a ausência de verdade e a vacuidade do direito.

O imaginário ocidental pensou durante muito tempo que a África fazia parte das terras desconhecidas. Mas isso nunca impediu filósofos, naturalistas, geógrafos, missionários, escritores, quem quer que fosse, de se pronunciarem sobre um ou outro aspecto da sua geografia ou ainda da vida, dos hábitos e dos costumes dos seus habitantes. Apesar da vaga de informações às quais temos tido acesso e da quantidade de estudos esclarecedores que dispomos hoje em dia, não é certo que tal vontade de ignorar tenha desaparecido, e ainda menos a tendência secular de pronunciar-se sobre assuntos acerca dos quais nada ou muito pouco sabe. Jean-Baptiste Labat resumia de modo lapidar a ideia segundo a qual, quando se fala de África, a verdade pouco importa, ao proclamar em 1728: «Eu vi a África, mas nunca lá pus os pés»[66]. Precisamente, a partir do século XVIII, vemos florescer, em França e em grande parte da Europa, narrativas de todo o género que serão arrumadas em enciclopédias. Obras de geografia, tratados de história natural, de moral e de estética, romances, peças de teatro e, até, recolhas de poesia. Muitas destas lendas, devaneios etnográficos e alguns relatos de viagens têm a África como tema. O continente tornou-se, de verdade, desde o início do tráfico atlântico, um inesgotável poço de fantasias, matéria de um imenso trabalho da imaginação, do qual jamais sublinharemos eficientemente as dimensões políticas e económicas, e do qual nunca será de mais lembrar como o mesmo continua a moldar, até ao presente, as nossas representações dos Africanos, da sua vida, do seu trabalho e da sua linguagem.

Como acabámos de dizer, este falso saber será, portanto, desde logo desconhecimento e efabulação. Mas, neste caso, apenas se efabula para melhor excluir, para melhor se fechar sobre si mesmo. Efabula-se para melhor disfarçar aquela espécie de desprezo altivo que acompanha sempre a reivindicação de que o Outro é nosso «amigo», quer tal «amizade» seja real ou imaginária, recíproca ou não. Esta variante francesa da violência da raça aparece como signo de um rosto que, assim que fica à vista, deve tornar-se imediatamente invisível. Sempre se tratou de convocar uma voz que, mal se tornava audível, logo devia ser baralhada, reduzida ao silêncio e impedida de se exprimir na primeira pessoa do singular. O objecto imaginário que irrompe na vida psíquica do Ocidente na época do tráfico negreiro tem dois rostos que se revelam um ao outro, como uma máscara e o seu duplo, num trágico jogo de espelhos.

Inicialmente, há uma face diurna — um lugar geográfico e uma região do mundo, da qual quase nada sabemos, mas que se descreve com uma aparente autoridade, a autoridade da ficção. Tal descrição oscila constantemente entre dois extremos. Assim, a África tanto pode ser uma terra estranha, maravilhosa e deslumbrante, como uma zona tórrida e inóspita. Por vezes, aparece como região flagelada por uma irremediável esterilidade, outras, como região abençoada por uma fecundidade espontânea. Será também, muitas vezes, o nome de algo diferente, desmedido e impenetrável, cuja enormidade se confunde com todas

[65] Alexis de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, Complexe, Bruxelas, 1988, p. 38. Falando sobre os primeiros momentos da presença francesa na Argélia.

[66] Jean-Baptiste Labat, *Nouvelle Relation de l'Afrique occidentale*, vol. 1, G. Cavalier, Paris, 1728, citado in Andrew Curran, «Imaginer l'Afrique au siècle des Lumières», *Cromohs*, n.º 10, 2005.

as figuras do monstruoso e da licenciosidade absoluta — por vezes poética, por vezes carnavalesca, outras, cínica e tenebrosa, uma assustadora mistura de feitiçaria e de canibalismo. Mas qualquer que seja a beleza ou a indignidade do seu rosto, o destino de África é o de ser possuída.

É isto que Victor Hugo explica em termos fálicos a propósito de um banquete que comemorava a abolição do tráfico de escravos em 1879: «Aí está ela, perante vós, este bloco de areia e cinza, este amontoado inerte e passivo que depois de seis mil anos serve de obstáculo à caminhada universal, este monstruoso Cam que trava Sem[67] com a sua enormidade: África. Que terra esta, África! A Ásia tem a sua história, a América tem a sua história, a própria Austrália tem a sua história, que data da sua entrada na memória humana. África não tem história. Envolve-a uma espécie de lenda vasta e obscura. Roma atingiu-a para a suprimir, e quando se julgou livre de África, Roma lançou sobre esta morte imensa um dos epítetos que não se traduzem. África *portentosa*, mais e menos que um prodígio, aquilo que é absoluto no seu horror; o clarão tropical, com efeito, é África, e parece que ver África é ser cego: o excesso de sol é um excesso de noite»[68].

[illegible] exagerou esta imposição: «África impõe ao universo uma tal supressão de movimento e de circulação, que trava o caminho universal, e a caminhada humana não pode tolerar durante mais tempo que um quinto do globo se encontre paralisado [...] Tornar a velha África flexível à civilização, eis o problema. A Europa resolvê-lo-á. Ide, povos, ocupai-vos desta terra! Tomai conta dela! Em favor de quem? De ninguém! Tomai esta terra por Deus. Deus

[67] Cf. Génesis, 9, 20-27 (N.T.).
[68] Victor Hugo, «Discours sur l'Afrique», *Actes et Paroles*, volume 4, Laffont, col. «Bouquins», Paris, p. 1010.

deu a terra aos homens. Deus ofereceu a África à Europa. Tomai-a! [...] Derramai a vossa abundância nesta África e resolvei, ao mesmo tempo, os vossos problemas sociais. Tornai os vossos proletários em proprietários [...] Ide, fazei estradas, fazei portos, fazei cidades, crescei, cultivai, multiplicai, e que sobre esta terra, cada vez mais livre de padres e de príncipes, o espírito divino se afirme pela paz, e o espírito humano, pela liberdade»[69].

Na altura, o conhecimento existente do continente estava cheio de lacunas, baseava-se exclusivamente em rumores, crenças erróneas e sem fundamento, fantasias e suposições. Não se sabe se funcionavam como metonímia das carências morais da época ou do mecanismo pelo qual a Europa da altura procurava ganhar autoconfiança e preencher o seu próprio sentimento de insuficiência — pouco importa. Como observa Jonathan Swift em *On Poetry* (1733), a propósito dos mapas de África, os sábios geógrafos não se privaram de encher «cada lacuna com desenhos selvagens». E «nas colinas onde ninguém habita», colocaram um elefante, por não haver vilas»[70].

Depois há a fase nocturna. É certo que «o Negro» não é somente um objecto imaginário, mas também um homem imaginário. Será inicialmente chamado de o «Negro» (espécie de homem material que é mercadoria quantificável), depois de «homem negro», e detectar-lhe-ão uma substância imperecível que designaremos por «alma negra». Originariamente, o vocábulo «homem negro» serve, primeiro, para descrever e para imaginar a diferença africana. É indiferente que «preto» designe o escravo, enquanto «negro» se refira ao africano ainda não

[69] Ibid.
[70] Ver Harold Williams (dir.), *The Poems of Jonathan Swift*, vol. 2, Oxford University Press, Oxford, 1958, pp. 645-646.

escravizado. A partir da época do tráfico de escravos, particularmente, é o seu presumível vazio de humanidade que identifica esta diferença. A cor, deste ponto de vista, não passa do sinal exterior de uma indignidade nata, de uma degradação primordial. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, o epíteto ou o atributo «negro» caracterizam este vazio inaugural. Nesta época, o termo «homem negro» é atribuído a uma espécie de homem que, embora seja homem, não merece o nome de homem. Esta espécie de homem que não sabemos se o é verdadeiramente pode ser descrito ora como «a mais atroz criatura da raça humana», ora como uma massa nebulosa e matéria indiferenciada de carne e de osso, ou ainda como homem simplesmente «natural», a exemplo de François Le Vaillant, em 1790.

A expressão «homem negro» é também o nome que se dá ao polígamo, cujo temperamento e miséria tendem para o vício, para a indolência, para a luxúria e para a mentira. Aliás, mais tarde, ao abordar a sexualidade desta espécie de homem, o escritor Michel Cournot dele dirá que tem uma «espada»: «Quando [a espada do Negro] passou a tua mulher pelo seu fio, ela sentiu qualquer coisa» da ordem da «revelação»[71]. Mas tal espada deixou também atrás de si um abismo. E, neste abismo, explicou ele, «o teu berloque perde-se»[72]. E compara a verga do Negro à palmeira e à árvore da fruta-pão, que não se poriam em debandada por um império. É um homem cujas mulheres, geralmente numerosas, são escravas de danças lascivas e de prazeres sensuais, como demonstra Olfert Dapper em 1686[73]. A esta hipersexualidade junta-se a idolatria, o primitivismo e o paganismo, que, aliás, andam sempre a par. Afinal, é fácil de distinguir a diferença do «homem

71 Michel Cournot, *Martinique*, Gallimard, Paris, 1949, p. 13.
72 *Ibid.*
73 Olfert Dapper, *Description de l'Afrique*, W. Waesberge, Amsterdão, 1686, p. 5.

negro», pela sua película negra, pela sua carapinha, pelo seu cheiro e limitadas faculdades intelectuais.

No dispositivo léxico do século XIX, o termo é uma peça-chave da taxonomia da segregação que domina o discurso acerca da diversidade humana. O termo servia para designar «este homem», do qual a Europa não pára de se interrogar: «Será um homem diferente? Será outro que não o homem? Será um exemplar do mesmo ou será antes um outro que não o mesmo?» Resumindo, dizer de alguém que ele é um «homem negro» é dizer que ele é predeterminado biológica, intelectual e culturalmente pela sua irredutível diferença. Pertenceria a uma espécie distinta. E era como uma espécie distinta que ele seria descrito e catalogado. Pela mesma razão, devia submeter-se a uma classificação moral também ela distinta. No discurso proto-racista europeu, dizer «homem negro» significava, assim, evocar as disparidades da espécie humana e remeter para o estatuto de ser inferior, ao qual o Negro está consignado, para um período da história no qual todos os africanos têm um potencial estatuto de mercadoria ou, como se dizia na época, de *peça da Índia*[74].

LIMITES DA AMIZADE

Aproximemo-nos de outro aspecto do vocabulário da época, do qual também existe uma velha tradição francesa que não carece de ambiguidade[75]: a amizade para com os Africanos. Tem como objectivo pôr termo à hos-

74 Ver Stanley Engerman, Seymour Drescher e Robert Paquette (dir.), *Slavery*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 184.
75 Ver o estudo de Marcel Dorigny e Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs (1788-1799). Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, UNESCO, Paris, 1998.

tilidade racial característica da consciência esclavagista e da consciência do Império, mas é uma tradição com duas faces. Na primeira face, a amizade move-se principalmente numa lógica de universalização, na qual intervêm directamente questões éticas e de direito e, se não de pura igualdade, pelo menos de equidade e de justiça. Tal amizade não decorre de nenhum laço de parentesco ou mesmo de familiaridade ou de proximidade com os Negros. Pretende ser uma amizade de citação e uma apóstrofe: citação do escravo, do qual a sociedade francesa nada queria saber, a apóstrofe, protesto, que então ganhava uma dimensão política. Enunciava-se em nome de uma política que se demarcasse da política da hostilidade e do pessimismo radical. A nova política exigia que a conduta a respeito dos Negros fosse justa, reconhecendo que entre eles e nós existe uma certa mutualidade — a obrigação de responder por eles. Na raiz desta amizade subjazia a ideia segundo a qual, ao fim e ao cabo, a diferença entre eles e nós não era irredutível.

Secundariamente, a tal amizade era sobretudo de compaixão, de empatia e de simpatia perante o sofrimento de que os Negros foram vítimas. A partir do século XVIII, e sob a influência de autores como Jean-Baptiste Du Tertre e Jean-Baptiste Labat, ou ainda dos trabalhos do abade Raynal (*História das Duas Índias*, 1770), de Louis-Sébastien Mercier (*L'An 2440*, 1771), do marquês de Condorcet (*Reflexão sobre a Escravatura dos Negros*, 1781), o público francês vai tendo conhecimento do carácter cruel e desumano do tráfico negreiro. No entanto, a maioria destes escritos apenas militava pela aplicação esclarecida das políticas coloniais e do Código Negro instituído por Luís XIV em 1685, ainda que alguns defendessem a causa da igualdade das raças. A ideia dominante na época é que, devido

à sua inferioridade, os Negros se adequam à escravatura, e a sua felicidade só pode ser atingida ao serviço de um bom senhor. Podemos afirmar que a acção da Société des Amis des Noirs se inscreve nesta política da bondade.

Tal política da bondade marca também a ficção e o romance da época. Encontramo-la por exemplo no livro de Aphra Ben, *Oroonoko*, traduzido para francês em 1745. Este livro abre caminho para uma tendência negrófila da literatura francesa que se manifesta através das obras de Jean-François Saint-Lambert (*Ziméo*, 1769), Joseph Lavallée (*Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, 1789), Germaine de Staël (*Mirza*, 1795). A peça de Olympe de Gouges, *L'Esclavage des Noirs*, foi representada na Comédie-Française em 1789. Mas esta simpatia irla decrescer no seguimento da insurreição dos escravos em São Domingos e dos massacres de colonos em Guadalupe nos anos 90 do século XVIII. Tais acontecimentos vão silenciar inúmeros abolicionistas para os decénios seguintes, nomeadamente sob governo de Napoleão, cuja política é profundamente negrófoba[16]. Só a partir dos anos 20 do século XIX veremos ressurgir ondas de simpatia a respeito dos Negros, com Prosper Mérimée (*Vivre*, 1829), Claire Duras (*Limites*, 1823), George Sand (*Indiana*, 1832) e Alphonse de Lamartine (*Louverture*, 1850). Algumas variantes desta espécie de amizade, fundada na política da bondade, não punham em causa o preconceito de inferioridade agregado aos Negros. Vão cingir-se à ideia segundo a qual o «homem negro» vivia numa condição miserável e sórdida e que existiam disparidades físicas, anatómicas e mentais entre europeus e africanos. No entanto, acreditavam que, ape-

[16] Yves Benot, *La Révolution française et la fin des colonies, 1789-1794*, La Découverte, Paris, 2004.

sar do estatuto de inferioridade, os Africanos eram dotados de palavra. Mereciam a compaixão concedida aos outros seres humanos. A sua inferioridade não nos conferia de todo o direito de abusar das suas fraquezas. Pelo contrário, impunha-nos o dever de os salvar e de elevá-los até nós.

Assim, durante o tráfico de escravos, a maior parte dos «Amis des Noirs» estava persuadida de que os Africanos lhes eram inferiores. E acreditava que mereciam ser reduzidos a escravos precisamente devido a esta pretensa inferioridade[77]. Atribuía ao «homem negro» um papel alegórico no centro de uma história amplamente especulativa da humanidade. Aos seus olhos, o Negro era o símbolo vivo de uma Humanidade antiga, feliz e simples. No período colonial, tal título é devolvido ao «camponês africano», protótipo da humanidade infantil e da vida simples, feliz e sem artifícios. Na sua selvagem nobreza, a humanidade infantil, envolta na noite da inocência dos tempos primordiais, viveria em harmonia com a natureza e com os espíritos que povoam a floresta e cantam nas fontes. Os «Amis des Noirs» podiam recusar a instituição da escravatura e condenar-lhe os efeitos. Face à crueldade e à cupidez dos colonos esclavagistas, Voltaire, por exemplo, soube defender o universalismo e a piedade. Porém, ainda que denunciasse o sistema iníquo da escravatura, o seu discurso continua inscrito no paradigma da condescendência.

Assim, no seu *Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações* (1769), chegou a afirmar: «Os seus olhos redondos, o seu nariz achatado, os seus lábios sempre grossos, as suas orelhas diferentes, a lã da sua cabeça, a própria medida da

[77] Acerca deste assunto, ver Roxann Wheeler, *The Complexion of Race*, University of Pennsylvania Press, Filadélfia, [illegible] p. 256.

sua inteligência implicam diferenças prodigiosas entre eles e as outras espécies de homens. A prova de que estas diferenças não se devem de modo nenhum ao seu clima, é que os negros e as negras quando são transportados para os países mais frios continuam a produzir animais da sua espécie, e os mulatos não são senão uma raça bastarda de um negro e de uma branca, ou de um branco e de uma negra»[78]. Já Victor Hugo julga-o apenas por um pormenor «que é apenas um pormenor, mas que é imenso: [...] o Branco fez do Negro um homem; [...] a Europa fará de África um mundo»[79]. Era deste pormenor que se reclamava em 1885 Jules Ferry na sua defesa de uma política colonial que desprezava aos direitos do homem — doutrina que os sucessivos governos da França desde então se esforçariam por aplicar em África. «É preciso falar mais alto e com verdade!», exclamava Ferry, acrescentando: «É preciso dizer francamente que de facto as raças superiores têm mais direitos que as raças inferiores [...]». A Declaração dos Direitos do Homem não «foi escrita pelos Negros da África Equatorial». «Insisto que as raças superiores têm um direito, pois têm um dever. O dever de civilizar as raças inferiores»[80].

O dogma da «missão civilizadora» reprovará a maior parte das tentativas de solidariedade com os Negros levadas a cabo nas lutas anticoloniais. O anticolonialismo francês nunca foi coeso[81]. Incluía, por um lado, aqueles que queriam um império colonial, mas um império fun

[78] Voltaire, *Obras Completas*, vol. 1, Paris 1878, p. 6.
[79] Victor Hugo, «Discours sur l'Afrique», loc. cit.
[80] *1885: le tournant colonial de la République*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 60-62.
[81] Henri Brunschwig, *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français 1871-1914*, Armand Colin, Paris 1960, 173-184; Charles-Robert Ageron *L'Anticolonialisme en France de 1871 à 1914*, PUF, Paris, 1973.

dado no humanismo e na eficácia e, por outro, aqueles que se recusavam a reconhecer o direito da França a impor a sua vontade aos povos estrangeiros, ainda que em nome da civilização. Entre os anos 90 do século XIX e o início do século XX, por exemplo, Jean Jaurès aceita o conceito de missão civilizadora, que define como voluntariado. A sua posição muda por volta de 1905, quando Gustave Rouanet, de *L'Humanité*, traz a nu os escândalos no Congo[62]. Antes de se converter ao nacionalismo, Charles Péguy publicará, nos seus *Cahiers de la quinzaine*, uns relatos sobre as condições nos dois Congos[63]. Apela à reforma e não ao abandono da missão civilizadora. Não obstante, encontramos uma crítica sem cedências ao colonialismo no socialista Paul Louis e entre os anarquistas[64]. Paul Louis, em especial, considera o colonialismo a manifestação orgânica do capitalismo na época da expansão do mecanicismo, da queda da pequena indústria e do contínuo crescimento do proletariado. A crítica anticolonial é feita a partir de uma posição que privilegia a classe operária — instituição de unificação da humanidade futura. É levada avante em nome da capacidade do colonialismo de universalizar os conflitos de classe. Propaga-se numa época na qual as lutas operárias começam a impor uma certa limitação às formas de hiperexploração nos países do capitalismo central. Um assalariado mais ou menos integrado nos circuitos da acumulação alargada aparece. Para conseguir manter este frágil equilíbrio, os métodos

[62] Harvey Goldberg, *The Life of Jean Jaurès*, University of Wisconsin Press, Madison, 1968, pp. 202-203.
[63] Pierre Mille e Félicien Challaye, «Les Deux Congos. Devant la Belgique et devant la France», *Cahiers de la Quinzaine*, Paris, 1906.
[64] Paul Louis, *Le Colonialisme*, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, Paris, 1905; Paul Vigné d'Octon, *Les Crimes coloniaux de la III^e République*, vol. 1: *La Sueur du burnous*, Éditions de la Guerre sociale, Paris, 1911.

mais brutais de sobreexploração são transferidos para as colónias. Para dar resposta às crises de acumulação, o capital não poderá de maneira nenhuma dispensar os subsídios raciais.

3.

Diferença e autodeterminação

Quer se trate de literatura, de filosofia, de artes ou de política, o discurso negro foi então dominado por três acontecimentos — a escravatura, a colonização e o *apartheid*. São a espécie de prisão na qual, ainda hoje em dia, este discurso se encontra. Uma certa inteligência tentou atribuir a estes acontecimentos significados canónicos, dos quais, três, em particular, merecem ser evocados. Em primeiro lugar, como sugerimos nos capítulos precedentes, o da *separação de si mesmo*. Esta separação implicou uma tal perda de familiaridade consigo, que o sujeito, estranho a si mesmo, foi relegado para uma identidade alienada e quase inerte. Assim, em vez de ser-ele-mesmo (outro nome da tradição), como seria suposto viver, cresceu numa alteridade na qual o eu deixou de se reconhecer: o espectáculo da cisão e do desmembramento[1]. De seguida, a

[1] Apresentando-o sob o vocábulo da alienação ou do desenraizamento, a crítica francófona soube indubitavelmente conceptualizar este processo de «saída de si». Ver, em particular, Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 1950; Frantz Fanon, *Pele Negra...*, op. cit.; Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Julliard, Paris, 1961; Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, op. cit.; e, do mesmo autor, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Présence africaine, Paris, 1981.

ideia da *desapropriação*[2]. Este processo remetia, por um lado, para processos de ordem jurídico-económica, tendo levado à expropriação e depredação material, e, por outro, para uma singular experiência de submissão caracterizada pela falsificação de si pelo outro, seguindo-se o estado de exterioridade máxima e de empobrecimento ontológico que daí adviriam[3]. Estes dois gestos (a expropriação material e o empobrecimento ontológico) constituíram os elementos particulares da experiência negra e do drama que dela seria o corolário. Por fim, a ideia da degradação: a condição servil não terá unicamente mergulhado o sujeito negro na humilhação, no rebaixamento e num sofrimento inominável. No fundo, passou por uma morte civil caracterizada pela negação da dignidade, pela dispersão e pelo tormento do exílio[4].

Nos três casos, os acontecimentos fundadores que foram a escravatura, a colonização e o *apartheid* terão servido de centro unificador do desejo do Negro de se-saber-ele-mesmo (o momento da soberania) e de se-ter-a-si-mesmo no mundo (o movimento de autonomia).

[2] Isto aplica-se em particular aos trabalhos anglófonos de economia política marxista. Acontece que os mesmos se baseiam nas teses nacionalistas e dependentistas. A título de exemplo, ver Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Howard University Press, Washington, DC, 1981; ou ainda os trabalhos de autores como Samir Amin, *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Minuit, Paris, 1973.

[3] Tratando-se da falsificação e da necessidade de «restabelecer a verdade histórica», ver por exemplo os trabalhos dos historiadores nacionalistas: Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique d'hier à demain*, Hatier, Paris, 1972; Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres*, Présence africaine, Paris, 1967.

[4] Acerca da problemática da escravatura enquanto «morte social», ver Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.

É verdade que, de um ponto de vista histórico, a emergência de instituições como a plantação e a colónia coincide com o vasto período ao longo do qual se vai esboçando uma nova razão governamental e que, por fim, se afirma no Ocidente. Falamos da razão mercantil que mantém o mercado enquanto mecanismo por excelência de trocas e lugar privilegiado de certificação tanto do político como do valor e da utilidade das coisas em geral. A expansão do liberalismo enquanto doutrina económica e arte específica de governar foi financiada pelo comércio de escravos, num momento em que, submetidos a uma grande concorrência, os estados europeus procuram melhorar a sua força e consideram o resto do mundo sua pertença e seu domínio económico.

Em gestação desde a segunda metade do século XV, a plantação em particular e, mais tarde, a colónia constituem, deste ponto de vista, engrenagens essenciais de um novo tipo de cálculo e de consciência mundial. Este novo tipo de cálculo concebe a mercadoria como forma elementar de riqueza, sendo o modo de produção capitalista, nestas condições, uma imensa acumulação de mercadorias. As mercadorias só têm valor porque contribuem para a formação de riqueza. É aliás com este sentido que são utilizadas ou trocadas. Na perspectiva da razão mercantilista, o escravo negro é simultaneamente um objecto, um corpo e uma mercadoria. Tem forma de corpo-objecto ou objecto-corpo. É também uma substância em potência cujo valor decorre da sua energia física. É a substância trabalho. O Negro será, deste ponto de vista, uma matéria energética. Entra no processo de troca em primeiro lugar por esta porta.

Existe uma segunda porta, à qual ele acede, relacionada com o seu estatuto de objecto que pode ser vendido, comprado e utilizado. O dono da plantação que compra um escravo negro não o compra nem para o destruir nem para o matar, mas para ser utilizado, para produzir e aumentar a sua própria força. Nem todos os escravos negros têm o mesmo preço. A variação de preços diz algo a respeito da qualidade formal de cada um de eles. Um uso reduzido do escravo diminui, no entanto, esta suposta qualidade formal. Uma vez desgastado, consumido ou exausto pelo seu proprietário, o objecto regressa à natureza, estática e, doravante, inutilizável. No sistema mercantilista, o Negro é, portanto, o corpo-objecto e a mercadoria que passa de uma a outra forma e, quando chega à fase terminal, atingida a exaustão, sofre uma desvalorização universal. A morte do escravo assinala o fim do objecto e a sua saída do estatuto de mercadoria.

A razão mercantilista considera, acima de tudo, o mundo como um ilimitado mercado, um espaço de livre concorrência e circulação. A ideia do mundo como superfície percorrida por relações comerciais que atravessam as fronteiras dos estados e ameaçam tornar obsoleta a sua soberania é, a muitos respeitos, contemporânea do nascimento do direito internacional, do direito civil e do direito cosmopolita, cujo objectivo é garantir a «paz eterna». A ideia moderna da democracia, tal como o próprio liberalismo, é portanto inseparável do projecto de globalização comercial, do qual a plantação e a colónia são o epicentro. Ora, sabemos que tanto a plantação como a colónia foram originariamente dispositivos raciais num cálculo geral sustentado pela relação de troca baseada na propriedade e no lucro. Existe portanto, tanto no liberalismo como no racismo, uma parte que é abrangida pelo naturalismo.

No ensaio *La Naissance de la biopolitique*, Foucault defende que, na origem, o liberalismo «implica intrinsecamente uma relação de produção/destruição [com] a liberdade»[5]. Esquece-se de explicar que, historicamente, a escravatura dos Negros representa o ponto culminante desta destruição da liberdade. Segundo Foucault, o paradoxo do liberalismo é que «é necessário, por um lado, produzir a liberdade, mas esse próprio gesto implica que, do outro lado, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças, etc.[6]». A produção da liberdade tem a portanto um custo cujo princípio de cálculo é, acrescenta Foucault, a segurança e a protecção. Por outras palavras, a economia do poder característica do liberalismo e da democracia do mesmo tipo assenta no jogo cerrado da liberdade, da segurança e da protecção contra a omnipresença da ameaça, do risco e do perigo. Tal perigo pode ser resultado do desencaixe do jogo de interesses de diversos componentes da comunidade política. Mas pode também consistir em perigos de origem exterior. Em ambos os casos, «o liberalismo empenha-se num mecanismo que terá, a cada instante, de decidir a liberdade e a segurança dos indivíduos à volta desta noção de perigo»[7]. O escravo negro representa este perigo.

A animação permanente, a reactualização e a propagação do tópico do perigo e da ameaça — e, consequentemente, a estimulação da cultura do medo — são parte dos motores do liberalismo. Se considerarmos o estímulo à cultura do medo a sua condição, «o correlativo psicológico interno do liberalismo»[8], então, historicamente,

5 Michel Foucault, «Leçon du 24 janvier 1979», in *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004, p. 65.
6 *Ibid.*
7 *Ibid.*
8 *Ibid.*

o escravo negro será o canal. O medo racial, em particular, foi desde sempre um dos pilares da cultura do medo intrínseca à democracia liberal. A consequência deste medo, lembra Foucault, tem sido o crescimento de processos de controlo, de coacção e de coerção, que, longe de serem aberrações, surgem como contrapartida às liberdades. A raça, e em particular a existência do escravo negro, desempenhou um papel central na formação histórica de tais contrapartidas.

O regime da plantação e, mais tarde, o regime colonial instituíram, na realidade, a questão da raça enquanto princípio de exercício de poder, uma regra de sociabilidade e mecanismo de imposição de comportamentos em nome do aumento da rendibilidade económica. As ideias modernas de liberdade, igualdade e até de democracia são, deste ponto de vista, historicamente inseparáveis da realidade da escravatura. Nas Caraíbas, e precisamente na pequena ilha de Barbados, esta realidade surgiu pela primeira vez antes de se disseminar nas colónias inglesas da América do Norte, onde a dominação de raça sobreviveu a quase todos os grandes momentos históricos: a revolução do século XVIII, a Guerra Civil e a reconstrução no século XIX, até às grandes lutas por direitos cívicos um século mais tarde. Neste sentido, a revolução em nome da liberdade e da igualdade adapta-se muito bem à prática da escravatura e da segregação racial.

Estes dois flagelos estão, no entanto, no centro dos debates acerca da independência. Os Ingleses acenam aos escravos com a promessa de libertação. Procuram recrutá-los para os seus serviços de combate à revolução. O espectro de uma insurreição generalizada de escravos — desde sempre o velho medo do sistema americano — paira, no entanto, sobre a guerra de independência. De facto, durante os conflitos, dezenas de milhares de escra-

vos proclamam a sua libertação. Na Virginia houve várias deserções de peso. A concepção que os Negros tinham da sua libertação (como algo a conquistar) está muito longe da ideia que dela fazem os revolucionários (para quem esta deve ser gradualmente concedida). Quando se saiu do conflito, o sistema esclavagista não estava de todo desmantelado. A Declaração de Independência e a Constituição representam manifestamente textos de libertação, excepto no que diz respeito à questão da raça e da escravatura. Numa altura em que se libertavam de uma tirania, outra vem consolidar-se. Já a ideia de igualdade formal entre cidadãos brancos emerge em torno da revolução, consequência de uma tentativa consciente de criação de uma distância social entre os Brancos, por um lado, e os escravos africanos e os Índios, por outro, para justificar a exploração devido à preguiça e à luxúria. E se, mais tarde, durante a Guerra Civil, houve uma maior equidade no sangue vertido da parte de brancos e de negros, a abolição da escravatura não trouxe nenhuma recompensa para os antigos escravos.

Acerca deste assunto é interessante o capítulo que Alexis de Tocqueville consagra, no seu retrato da democracia americana, à «situação actual e provável futuro das três raças que habitam o território dos Estados Unidos». Trata-se, por um lado, da raça humana «por excelência», os Brancos, primeiros em brio, em potência e em felicidade; e por outro, de «raças desafortunadas», representadas pelos Negros e pelos Índios. Estas três formações raciais não pertencem à mesma família. Não só se distinguem umas das outras, como tudo, ou quase, as separa — a educação, a lei, a origem, a aparência exterior —, sendo a barreira que as divide, do seu ponto de vista, quase insuperável. O que as une é o seu ilimitado potencial, estando o Branco «para os homens de outras raças como o homem

para os animais», na medida em que «ele usa-os a seu bel-prazer e, quando não pode vergá-los, destrói-os»[9]. Os Negros foram os principais afectados por este processo de destruição, uma vez que a opressão lhes extraiu «quase todos os privilégios de humanidade». «O Negro dos Estados Unidos, acrescenta Tocqueville, perdeu a lembrança do seu país; já não entende a língua que os seus pais falaram; renegou a sua religião e esqueceu os seus costumes. Deixando assim de pertencer à África, não adquiriu qualquer direito sobre os bens da Europa; mas ficou entre as duas sociedades; ficou isolado entre os dois povos; vendido por um e repudiado por outro; encontrando pelo universo inteiro a casa do seu senhor para lhe oferecer a imagem incompleta da pátria»[10].

Em Tocqueville, o escravo negro apresenta todos os traços de degradação e de abjecção. Suscita aversão, repulsa e desgosto. Animal de manada, é o símbolo da humanidade castrada e atrofiada, da qual emana uma exalação envenenada, uma espécie de horror constitutivo. Descobrir o escravo é conhecer um vazio tão espectacular como trágico. O que o caracteriza é a impossibilidade de encontrar um caminho que não leve constantemente ao ponto de partida que é a escravatura. É o gosto do escravo pela sua submissão. Ele «admira os seus tiranos mais ainda do que os odeia, e encontra a sua alegria e o seu orgulho na servil imitação daqueles que o oprimem»[11]. Propriedade de outro, é inútil a si mesmo. Não dispondo da propriedade da sua pessoa, «não lhe é permitido gerir o seu próprio destino; o próprio uso do pensamento parece-lhe um dom inútil da Providência, e ele goza passivamente de todos os privilégios da sua baixeza»[12]. Ser o primeiro na escala da indignidade é uma predisposição quase inata. É ainda um escravo que não está em luta contra o seu senhor. Não arrisca, nem mesmo a sua vida. Não luta para satisfazer as suas necessidades animais, e ainda menos para exprimir uma gota de soberania. Prefere a escravatura e recua sempre perante a morte. «A escravatura entorpece-o» e «a liberdade fá-lo perecer»[13]. Em contrapartida, o senhor vive no medo constante da ameaça. Vive no terror da possibilidade de ser morto pelo seu escravo, ou seja, uma figura de homem que ele não reconhece como inteiramente humano.

O facto de não haver nenhum negro que tenha chegado livremente às costas do Novo Mundo é, precisamente, aos olhos de Tocqueville, um dos irresolúveis dilemas da democracia americana. Para ele, não há solução para o problema das relações entre raça e democracia, já que o factor da raça constitui um dos perigos futuros da democracia: «O mais formidável de todos os males que ameaçam o futuro dos Estados Unidos nasce da presença dos Negros no país»[14]. E acrescenta: «Vocês podem tornar o Negro livre, mas jamais conseguirão que ele, em relação ao Europeu, deixe de estar na posição de um estrangeiro»[15]. Por outras palavras, receber a alforria não apaga de todo as manchas da ignomínia a que os escravos foram sujeitos pela raça — ignomínia que faz com que negro rime necessariamente com servidão. «A lembrança da escravatura desonra a raça, e a raça perpetua a lembrança da escravatura», salienta Tocqueville. Além disso, «este homem que nasceu na infâmia; este estranho

[9] Alexis De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tomo 1, Flammarion, Paris, 1981, p. 427.
[10] *Ibid.*, p. 427.
[11] *Ibid.*, p. 428.

[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*, p. 454.
[15] *Ibid.*, p. 453.

que a servidão introduziu entre nós, nele não reconhecemos o carácter genérico da Humanidade. O seu rosto parece-nos hediondo, a sua inteligência, limitada, os seus gostos, vis; pouco falta para o considerarmos um ser intermédio entre o animal e o homem»[16].

Na democracia liberal, a igualdade formal pode portanto ir a par do preconceito que o opressor carrega, para, após a alforria do escravo, desprezar aquele que durante tanto tempo foi seu inferior. No entanto, sem a destruição do preconceito, esta igualdade é apenas imaginária. A lei viria a fazer dele nosso igual, sem que o Negro nem sempre fosse nosso semelhante. Um «espaço inultrapassável», insiste Tocqueville, separaria assim o Negro da América do Europeu. Esta diferença é imutável, funda-se na própria natureza, e o preconceito que a envolve é indestrutível. É a razão pela qual as relações entre as duas raças só podem oscilar, por um lado, entre a degradação dos Negros ou serem escravizados pelos Brancos, e o risco de destruição dos Brancos pelos Negros, por outro. Tal antagonismo é inultrapassável.

A segunda forma de medo sentida pelo Branco é ser confundido com a raça aviltada e parecer-se com o seu antigo escravo. Deve portanto mantê-lo cautelosamente à distância e afastar-se dele o mais que puder. Trata-se da ideologia da separação. O Negro pode ter obtido a liberdade formal, «mas não pode partilhar nem os direitos, nem os prazeres, nem os trabalhos, nem as dores, nem mesmo o túmulo daquele que é declaradamente seu igual; em lado nenhum se pode encontrar com ele, nem na vida nem na morte»[17]. E Tocqueville explica: «De maneira nenhuma lhe fechamos as portas do Céu; mas dificil-

[16] Ibid., p. 455.
[17] Ibid., p. 455.

mente, no entanto, a desigualdade acabará à beira do outro mundo. Quando o Negro morre, lançam-se os seus ossos para longe, e até na igualdade da morte observamos a diferença de condições»[18]. No entanto, o preconceito racial «parece crescer na proporção em que os Negros deixam de ser escravos e que a desigualdade se inscreve nos costumes, à medida que se vai apagando das leis»[19]. A abolição do princípio de escravatura não significa necessariamente a libertação dos escravos e a igualdade de partilhas. Apenas contribui para fazer deles «maravilhosos detritos»[20] destinados à destruição.

Tocqueville defende que as relações entre raça e democracia só podem ser reguladas de duas maneiras: «É preciso que os Negros e os Brancos se misturem inteiramente ou se separem»[21]. Mas afasta definitivamente a primeira solução: «não penso que a raça branca e a raça negra venham algum dia a viver em pé de igualdade»[22] — segundo ele, tal «mistura» só pode ser conduzida num regime despótico. Em democracia, a liberdade dos Brancos só é viável se acompanhada pela segregação dos Negros e pelo isolamento dos Brancos na companhia dos seus semelhantes. Ou seja, se a democracia é verdadeiramente incapaz de resolver o problema racial, a questão é desde logo perceber como poderá a América livrar-se dos Negros. Para evitar a luta de raças, os Negros devem desaparecer do Novo Mundo e regressar a casa, de onde vieram originariamente. Assim se desenvencilhavam da escravatura «sem terem de temer os negros livres»[23]. Qualquer outra

[18] Ibid., p. 457.
[19] Ibid., p. 458.
[20] Ibid., p. 467.
[21] Ibid., p. 472.
[22] Ibid.
[23] Ibid., p. 477.

opção só pode ter como resultado a «ruína ou de uma ou de outra raça»[24].

UM HOMEM COMO OS OUTROS?

Na época de Tocqueville, eram claros os termos em que a questão se punha: seriam os Negros capazes de governar-se? A dúvida acerca da aptidão dos Negros para se governarem remete para outra, mais fundamental, e que, esta sim, se inscrevia no modo como os tempos modernos haviam resolvido o problema — complexo — da alteridade, em geral, e do estatuto do *signo africano* no seio desta economia da alteridade, em particular. Para apurar as implicações políticas destes debates, talvez seja preciso lembrar que, não obstante a revolução romântica, uma tradição bem vincada da metafísica ocidental define o ser humano como possuidor de linguagem e razão. Com efeito, não há humanidade sem linguagem. A razão em especial confere ao ser humano uma identidade genérica, de essência universal, a partir da qual decorre um conjunto de direitos e de valores. A razão une todos os seres humanos. É idêntica para cada um deles. Do exercício desta faculdade resultam não apenas a liberdade e a autonomia, mas também a capacidade de gerir a vida individual segundo princípios morais e uma ideia do bem. Sendo este o caso, na época, a questão era saber se os Negros seriam seres humanos como os outros. Será que é possível descobrir-lhes a mesma humanidade, apenas dissimulada com designações e figuras diferentes? Podemos descobrir no seu corpo, na sua linguagem, no seu trabalho e na sua vida o produto de uma actividade humana,

[24] *Ibid.*

a manifestação de subjectividade, em suma, a presença de uma consciência como a nossa — presença que nos autorizaria a considerar cada um deles, tomados individualmente, como um *alter ego*?

Estas questões deram lugar a três tipos de respostas a implicações políticas relativamente distintas. A primeira resposta consistia em situar a experiência humana do Negro na ordem da diferença fundamental. A humanidade do Negro não possui história enquanto tal. Esta humanidade sem história não conhecia nem o trabalho nem o interdito e menos ainda a lei. Não estando liberta da necessidade animal, dar ou receber a morte não significava qualquer violência aos olhos do Negro. Um animal pode sempre comer outro animal. O *signo africano* possuía assim algo distinto, singular e, até, indelével que a separava de todos os outros signos humanos. O corpo era o grande testemunho desta especificidade, assim como as suas formas e cores[25]. Este não abrigava nenhuma consciência nem apresentava quaisquer traços de razão e beleza. Não podíamos, consequentemente, dar-lhe o sentido de um corpo de carne semelhante ao meu, uma vez que ele apenas provinha da matéria estendida e do objecto votado ao perigo e à destruição. É esta centralidade do corpo — e sobretudo a sua cor — no cálculo da submissão que explica a importância que ganharam, no século XIX, as teorias da renegação física, moral e política dos Negros. Os Negros tinham desenvolvido concepções da sociedade, do mundo e do bem que nada contribuíam para o poder da invenção e da universalidade próprios da razão. Da mesma maneira, as suas representações,

[25] Sobre a centralidade do corpo enquanto unidade ideal do sujeito, lugar de reconhecimento da sua unidade, da sua identidade e da sua verdade, ver Umberto Galimberti, *Les Raisons du corps*, Grasset/Mollat, Paris/Bordéus, 1998.

a sua vida, o seu trabalho, a sua linguagem e os seus actos, inclusive a morte, não obedeciam a nenhuma regra nem a nenhuma lei, das quais conseguissem, com autoridade, conceber o sentido e justificar a validade. Em virtude desta diferença radical ou até deste *ser-à-parte* justificava-se a sua exclusão, efectiva [illegible] por direito, da esfera da cidadania humana total: nada teriam que contribuísse para o trabalho da mente e para o projecto universal[26].

Uma deslocação significativa opera-se na época do abolicionismo e no final do tráfico negreiro. É certo que a tese do Negro enquanto «homem à parte» persiste. Mas há uma ligeira variação, no entanto, no interior da antiga economia da diferença, fazendo vir ao de cima o segundo tipo de resposta. A tese da *não-semelhança* não é repudiada, mas não se funda unicamente no vazio do signo enquanto tal. Trata-se, agora, de preencher o signo com conteúdo. Se o Negro é um ser à parte, isso deve-se ao facto de haver coisas nele, costumes, que não se devem abolir nem destruir, mas antes emendar. Trata-se de inscrever a diferença numa ordem institucional distinta, ao mesmo tempo que se constrange esta ordem distinta a operar num quadro fundamentalmente igualitário e hierarquizado. O sujeito desta ordem é o indígena (*nativo*), e o modo de governo que lhe convém é a administração indirecta — forma de domínio pouco onerosa e que, nas colónias britânicas por exemplo, permite mandar nos indígenas de uma maneira regular, com poucos soldados, mas servindo-se das suas paixões e costumes e colocando-os uns contra os outros[27]. Relativiza-se assim a diferença, mas, ao mesmo tempo, continua justificado o direito de mandar e a relação de desigualdade. Tida no entanto como natural, esta desigualdade não é menos justificada pela diferença[28]. Mais tarde, o Estado colonial utilizaria os costumes, isto é, o princípio da diferença e da desigualdade, para fins de segregação. Seriam produzidas formas de saber específicas (a ciência colonial) com o objectivo de documentar a diferença, de eliminar a pluralidade e a ambivalência, e de fixá-la [illegible] cânone. O paradoxo deste processo de abstracção e de reificação é o seguinte: por um lado, aparenta reconhecimento; por outro, constitui por si um juízo moral, uma vez que, por fim, o costume é apenas singularizado para melhor indicar a que ponto o mundo do indígena, na sua naturalidade, em nada coincide com [illegible] nosso; isto é, não faz parte do nosso mundo e não poderia, desde logo, servir de base à experiência de [illegible] cidadania comum.

Um terceiro tipo de resposta advém da dita política de assimilação. Por princípio, a ideia de assimilação assenta na possibilidade de uma experiência do mundo que seria comum a todos os seres humanos ou, melhor, na experiência de uma humanidade universal erguida numa semelhança essencial entre seres humanos. Nem este mundo comum a todos os seres humanos nem esta semelhança seriam no entanto elementos atribuídos ao

[26] Acerca deste ponto e de tudo o que o precede, ver, entre outros, Pierre Pluchon, *Nègres et Juifs au XVIIIe siècle. Le racisme au siècle des Lumières*, Tallandier, Paris, 1984; Montesquieu, *De l'esprit des lois*, volume 1, Garnier/Flammarion, Paris, 1979; Voltaire, «Essais sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIV», in *Œuvres complètes*, tomo 16, Imprimerie de la Société littéraire et typographique, Paris, 1784-1789; Emmanuel Kant, *Observations sur le sentiment du* [illegible] *et du Sublime*, Vrin, Paris, 1988.

[27] Thomas R. Metcalf, *Ideologies of the Raj*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

[28] A forma institucional mais acabada desta economia da alteridade é o regime do *apartheid*, no qual as hierarquias são de ordem biológica. A sua versão menor é o *indirect rule*. Ver Lucy P. Mair, *Native Policies in Africa*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1936; Frederick D. Lugard, *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, W. Blackwood & Sons, Londres, 1980.

indígena, que tinha de ser convertido. A educação seria a condição para que ele fosse encarado e reconhecido como nosso semelhante e para que a sua humanidade pudesse ser figurável e perceptível. Nestas condições, o *assimilado* é um indivíduo íntegro e não um sujeito do hábito. Pode deter direitos e usufruí-los, não em virtude da sua pertença a um grupo étnico, mas devido ao seu estatuto de sujeito autónomo, capaz de pensar por si e de exercer esta faculdade característica do humano que é a razão. Ele testemunha a possibilidade de o Negro, em certas condições, se tornar, se não nosso igual, pelo menos um nosso *alter ego*, e a possibilidade da abolição da diferença, que pode ser também apagada ou reabsorvida. Assim, a essência da política de assimilação é dessubstancializar a diferença, através de todos os meios, para uma categoria de indígenas cooptados para o espaço da modernidade, se fossem «convertidos» e «cultos», ou seja, aptos para a cidadania e para usufruir dos direitos cívicos.

O UNIVERSAL E O PARTICULAR

Quando a crítica negra se apodera da questão do autogoverno no fim do tráfico atlântico, e mais tarde no rescaldo das lutas pela descolonização, vai beber a estas três respostas e às contradições que elas engendram. Esta crítica aceita, essencialmente, as categorias de base do discurso ocidental de então para dar conta da história universal. A noção de «civilização» é uma[29]. Ela autoriza a distinção entre o humano e aquilo que não é de todo ou não é ainda suficientemente humano, mas pode transformar-se nisso

[29] Ver os textos reunidos in Henry S. Wilson (dir.), *Origins of West African Nationalism*, Macmillan St Martin's Press, Londres, 1969.

através da roupagem adequada[30]. Pensa-se, então, que os três vectores dessa roupagem são a conversão ao cristianismo, a introdução à economia de mercado através do trabalho, e a adopção de formas racionais e esclarecidas de governo[31]. Nos primeiros pensadores africanos modernos, a libertação da escravatura equivale antes de tudo à aquisição do poder formal de decidir sobre si de modo autónomo. Neste aspecto, de acordo com as tendências do momento, os nacionalismos africanos do pós-guerra substituem o conceito de «civilização» pelo de «progresso». Mas é para melhor desposar as teleologias da época[32]. A possibilidade de uma modernidade alternativa não está excluída *a priori*. Daí a rispidez dos debates sobre «o socialismo africano», por exemplo. Mas a questão da conquista de poder domina o pensamento e a prática dos nacionalismos anticoloniais. Tal é o caso da maioria das situações da luta armada. Na defesa do direito à soberania e à autodeterminação e na luta para aceder ao poder, duas categorias centrais serão então mobilizadas: por um lado, a figura do Negro enquanto «vontade sofredora» e sujeito sacrificado e lesado; e, por outro, a recuperação e a reorganização, pelos próprios negros, da temática da diferença cultural que, como acabámos de verificar, estava no centro das teorias coloniais sobre a inferioridade e a desigualdade.

Esta maneira de se autodefinir apoia-se numa leitura do mundo que será amplificada, mais tarde, por corren

[30] Ver, por exemplo, Nicolas de Condorcet, «Réflexions sur l'esclavage des nègres» [1778], in *Œuvres*, tomo 7, Firmin-Didot, Paris, 1847-1849, p. 79.

[31] Ver Edward W. Blyden, *op. cit.*; e, do mesmo autor, *Liberia's Offering*, Nova Iorque, 1862.

[32] Ver, a título de exemplo, os textos reunidos por Aquino de Bragança e Immanuel Wallerstein (dir.), *The African Liberation Reader*, 3 volumes, Zed Press, Londres, 1982.

tes ideológicas que se reclamam tanto do progressismo e do radicalismo como do nativismo. No cerne do paradigma da vitimização encontra-se uma visão da história enquanto série de fatalidades. Esta seria essencialmente comandada por forças que nos escapam, seguindo um ciclo linear não acidental, sempre o mesmo, espasmódica, repetindo-se infinitas vezes, segundo a trama da conspiração. A conspiração é urdida por um inimigo externo, mais ou menos escondido, sempre apoiado em cumplicidades íntimas. É esta leitura conspirativa da história que se apresenta como discurso radical da emancipação e da autonomia, fundamento de uma desejada política da africanidade. Mas por detrás da nevrose da vitimização esconde-se, na realidade, um pensamento negativo e circular. Para funcionar, precisa de superstições, deve criar as suas próprias lendas, que, depois, vão passar por coisas reais. Deve fabricar máscaras que vão ser conservadas, remodelando-se em função das épocas. Passa-se o mesmo com a dupla carrasco (o inimigo) e sua vítima (inocente). O inimigo — ou ainda o carrasco — encarnaria a malvadez absoluta. A vítima, cheia de virtudes, seria incapaz de violência, terror e corrupção. Neste universo fechado, onde «fazer a história» se resume a caçar os inimigos e a tentar aniquilá-los, qualquer dissensão é interpretada como uma situação extrema. O sujeito negro só existe na luta violenta pela conquista do poder — e, antes de mais, do poder de derramar o sangue. O Negro, sujeito castrado e instrumento passivo para fruição do Outro, só será ele mesmo no acto de arrancar ao colono o poder de derramar o sangue, passando ele a exercê-lo. A história participaria afinal de uma grande economia da feitiçaria.

Como já assinalámos, outro grande traço do discurso negro consiste em apropriar-se, interiorizar e desenvolver para seu próprio benefício a ideologia da diferença cultu-

ral. A diferença cultural apoia-se em três bengalas — a raça, a geografia e a tradição. De facto, a maior parte das teorias políticas do século XIX estabeleceu uma estreita relação entre o sujeito humano e o sujeito racial. Em grande medida, avaliam previamente o sujeito humano através do prisma da raça. A própria raça é entendida como um conjunto de propriedades fisiológicas visíveis e de características morais discerníveis. São estas propriedades e características que, pensa-se, distinguem as espécies humanas entre si[33]. As propriedades fisiológicas e as características morais permitem, por outro lado, classificar as espécies dentro de uma hierarquia na qual os efeitos da violência são ao mesmo tempo políticos e culturais[34]. Como já afirmámos, a classificação em vigor ao longo do século XIX excluía os Negros do círculo da Humanidade ou, de certo modo, atribuía-lhes um estatuto de inferioridade na escala das raças. É esta negação de humanidade (ou este estatuto de inferioridade) que obriga o discurso dos Negros a inscrever-se, desde as suas origens, numa tautologia: «também somos seres humanos»[35]. Ou ainda: «temos um passado glorioso que testemunha essa humanidade»[36]. É também esta a razão que faz com que, desde o início, o discurso sobre a identidade negra esteja cativo de uma tensão, da qual tem ainda dificuldade de libertar-se:

---

33 Ver Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Southern Illinois Press, Chicago, 1978.

34 Neste plano, ver Pierre Guiral e Émile Temime (dir.), *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Éditions du CNRS, Paris, 1977.

35 Ver a importância desta temática em Frantz Fanon, *Pele Negra...*, op. cit.; in Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit.; e, de maneira geral, na poesia de Léopold Sédar Senghor.

36 William E. B. Dubois, *The World and Africa. An Inquiry into the Part which Africa Has Played in World History*, International Publishers, Nova Iorque, 1946.

o Negro fará parte da identidade humana em geral[37]? Ou deveria antes, em nome da diferença e da singularidade, insistir na possibilidade de figuras culturais diversas de uma mesma humanidade — figuras culturais de vocação não auto-suficiente, e cujo destino final é universal[38]?

A reafirmação de uma identidade humana negada por outro participa, neste sentido, do discurso da refutação e da reabilitação. Mas se o discurso da reabilitação procura confirmar a *co-pertença* negra à Humanidade, não recusa, no entanto — excepto em raros casos —, a ficção de um sujeito de raça ou da *raça em geral*[39]. Na realidade, abraça esta ficção. Isto é tão válido para a negritude como para as variantes do pan-africanismo. De facto, nestas proposições — portadoras de um imaginário da cultura e de um imaginário da política —, é a raça que efectivamente permite fundar, não apenas a diferença em geral, mas também a própria ideia de nação e de comunidade, uma vez que são os determinantes raciais que servem de base moral à solidariedade política. A raça é a prova (ou, por vezes, a justificação) para a existência da nação. É sujeito moral ao mesmo tempo que o torna imanente da consciência. Em grande parte do discurso negro, as bases fundamentais da antropologia do século XIX — a saber: o preconceito evolucionista e a crença no progresso — per-

[37] Ver a este respeito, as últimas páginas de Frantz Fanon, *Pele Negra...*, op. cit.

[38] Texto de Léopold Sédar Senghor, «Negritude: A Humanism of the Twentieth Century», in Patrick Williams e Laura Chrisman (dir.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*, Harvester Wheatsheaf, Nova Iorque, 1994, pp. 27-35.

[39] Ver, neste plano, a crítica que Kwame Anthony Appiah faz dos textos de Alexander Crummel e William E. B. Dubois em *My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Methuen, Londres, 1992 (capítulos 1 e 2). Ver também o seu «Racism and Moral Pollution», *Philosophical Forum*, vol. 18, nº 2-3, 1986-1987, pp. 185-202.

manecem intactas, e a racialização da nação e a nacionalização da raça andam a par.

No panorama da raça desaparece, de facto, a tensão latente que sempre vincou a reflexão sobre a identidade negra em geral. Esta tensão opõe uma abordagem universalizante, que reclama a *co-pertença à condição humana*, e uma outra, particularista, que insiste na diferença e no dissemelhante, pondo a tónica não na originalidade, propriamente, mas no princípio da repetição (os costumes) e nos valores do autóctone. Na história do pensamento negro dos dois últimos séculos, o ponto de reconciliação destas duas abordagens político-culturais é a raça. A defesa da humanidade do Negro está quase sempre ligada à reivindicação do carácter específico da raça e das suas tradições; dos seus costumes e da sua história. Toda a linguagem se desenvolve ao longo deste limite, do qual decorrem todas as representações do que é «negro». Revoltamo-nos, não contra a pertença do Negro a uma raça distinta, mas contra o preconceito de inferioridade agregado à dita raça. A dúvida não incide na especificidade da cultura supostamente africana: proclama-se, antes, a relatividade das culturas em geral. O «trabalho para o universal» consiste, nestas condições, em enriquecer a *ratio* ocidental com o contributo dos «valores da civilização» negra — o «génio próprio» da raça negra, de que particularmente a «emoção» seria a pedra angular. Senghor chama-lhe «o encontro do dar e do receber», do qual um dos resultados seria a mestiçagem cultural[40].

A partir deste fundo de crenças comuns desenvolveram-se os discursos sobre a diferença cultural. Os defen

[40] Léopold Sédar Senghor, *Liberté I: négritude et humanisme*, Seuil, Paris, 1964; depois *Liberté III: négritude et civilisation de l'universel*, Seuil, Paris, 1977.

sores da diferença negra, da ideia de uma autoctonia africana, tentariam, a partir do século XIX, encontrar uma denominação geral e um lugar para ancorar esta narrativa. O lugar geográfico seria a África Tropical, mesmo que como linha de ficção. Era preciso abolir a anatomia fantasmagórica, inventada pelos Europeus, que Hegel e outros repercutiram[41]. Recolher, de alguma maneira, os membros. Reconstituir-se-á o corpo fragmentado no zénite imaginário da raça e, se necessário, nos irradiantes recursos do mito[42]. De seguida procura-se reencontrar a tal africanidade num conjunto de traços culturais específicos que a pesquisa etnológica se encarregou de fornecer. Por fim, a historiografia nacionalista irá pesquisar nos impérios africanos de antigamente, e até no Egipto faraónico, em caso de necessidade[43]. Se a examinarmos, esta abordagem — retomada por correntes ideológicas que se dizem progressistas e radicais — consiste, primeiro, em estabelecer uma quase-equivalência entre raça e geografia, depois em desagregar a identidade cultural da relação entre os dois termos, tornando-se a geografia o lugar eleito para as instituições e o poder da raça se fortalecerem[44]. O pan-africanismo define de facto o nativo e o cidadão, identificando-os com o Negro. O Negro torna-se cidadão, porque é um ser humano dotado, como todos

[41] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, op. cit.

[42] Ver, particularmente, no mundo francófono, os trabalhos de Cheikh Anta Diop e, no mundo anglófono, as teses sobre o afro-centrismo de Molefi Asante, *Afrocentricity*, Africa World Press, Trenton, NJ, 1988.

[43] Ver, entre outros, os trabalhos de Théophile Obenga, *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte pharaonique — Afrique noire*, Présence africaine, Paris, 1973.

[44] Encontramos, paradoxalmente, o mesmo impulso e o mesmo desejo de confluência da raça e da geografia nos escritos racistas dos colonos brancos na África do Sul. Para pormenores, ver John M. Coetzee, *White Writing. On the Culture of Letters in South Africa*, Yale University Press, New Haven, 1988. Ver especialmente os capítulos que dizem respeito a Sarah Gertrude Millin, Pauline Smith e Christiaan Maurits van den Heever.

os outros, de razão; mas a isso acresce o duplo facto da sua cor e do privilégio de ser autóctone. Autenticidade racial e territorialidade misturam-se e, nestas circunstâncias, África passa a ser o país dos Negros. De súbito, tudo o que não é negro não ocorre e não pode, consequentemente, reclamar qualquer africanidade. Corpo espacial, corpo racial e corpo cívico são uma e a mesma coisa. O primeiro testemunha a comuna autóctone, em virtude da qual todos os que nasceram nesta terra ou partilham a mesma cor e os mesmos ancestrais seriam irmãos ou irmãs. O referente racial encontra-se assim na base do parentesco cívico. Para determinar o que é ou não negro, a imaginação identitária não teria qualquer valor sem a consciência racial. O Negro será, daqui em diante, não um qualquer que simplesmente participa da condição humana, mas *aquele que, nascido em África, vive em África e é de raça negra*. A ideia de uma africanidade não negra é simplesmente impensável. Na lógica de atribuição das identidades, os Não-Negros não são daqui (autóctones), uma vez que vêm de fora (colonos). Daí a impossibilidade de conceber, por exemplo, a existência de africanos de origem europeia.

Ora, relacionado com o tráfico de escravos, pensa-se que os Negros habitam em países longínquos. Como dar conta da sua inscrição numa nação definida racialmente quando a geografia os erradicou do lugar de nascença e do lugar onde eles vivem e trabalham? Para consagrar a sua africanidade, foi proposto que eles regressassem pura e simplesmente a África, pois o espaço geográfico africano constituiria o lar natural dos Negros, que viviam numa condição de exílio, sobretudo aqueles que a escravatura teria afastado de África[45]. Em larga medida, o horizonte

[45] Deviam «regressar à terra dos [seus] pais [...] e ficar em paz» (*return to the land of [their] fathers and be at peace*), resume Blyden (in *Christianity, Islam and the Negro Race*, op. cit., p. 124).

de um eventual regresso (o *back to Africa movement*) atravessa o movimento pan-africanista. O pan-africanismo, fundamentalmente, desenvolver-se-á de acordo com um paradigma racista, do qual o século XIX europeu representou o momento triunfal[46]. Discurso de inversão, trará ao de cima categorias fundamentais nos mitos aos quais pretende opor-se e reproduzirá as suas dicotomias (diferença racial entre Negro e Branco, confronto cultural entre civilizados e selvagens, oposição religiosa entre cristãos e pagãos, convicção de que a raça está na origem da nação, e vice-versa). Inscreve-se numa genealogia intelectual fundada na *territorialização da identidade, por um lado, e na racialização da geografia, por outro*, em que o mito de uma cidade (*polis*) racial faz esquecer que, na origem do exílio, é certo que está a rapacidade do capitalismo, mas também está o assassínio de familiares fratricidas[47].

TRADIÇÃO, MEMÓRIA E CRIAÇÃO

Demonstramos que, por detrás de uma certa retórica da diferença cultural, opera-se uma acção política de selecção numa memória que se acreditava ordenada à volta de um duplo desejo de soberania e de autonomia. Paradoxalmente, este trabalho apenas veio reforçar nos Negros o ressentimento e a nevrose da vitimização. Como retomar, por várias vezes, a interrogação sobre a diferença negra, que passa de um gesto de ressentimento e de nos-

[46] Encontramos África enquanto mitologia racial tanto nos trabalhos de William E.B. Dubois como nos de Cheikh Anta Diop ou ainda de Wole Soyinka. Deste último, ver *Myth, Literature and the African World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

[47] Joseph C. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade (1730-1830)*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988.

talgia para um gesto de autodeterminação? Será possível esta nova interrogação sem uma crítica da memória e da tradição, isto é, sem conscientemente se discernir o que há, na diferença, de possibilidades criativas ou recreativas?

Alex Crummel coloca, em 1885, esta questão, em termos de uma possível política do futuro, do «tempo vindouro» (*the time to come*)[48]. O tempo que ele tem em mente é uma categoria simultaneamente política e existencial. Segundo Crummel, o ponto de partida de um pensamento sobre o «tempo vindouro» é o reconhecimento do facto de não podermos viver no passado. O passado pode servir como motivo de inspiração. Podemos aprender com o passado, mas conceitos morais como dever e responsabilidade, ou ainda obrigação, decorrem directamente do nosso entendimento do futuro. O tempo do futuro é o da esperança. O presente é o tempo do dever. Crummel repreende os Negros por moldarem excessivamente a sua conduta aos «filhos de Israel». «Muito tempo depois do seu êxodo e da sua libertação da escravatura, muito tempo depois da derrota do Faraó, olharam para a Terra Prometida e aspiraram à liberdade. Não deixaram de olhar para trás, para o Egipto», afirma. Qualifica de «mórbida» qualquer economia da recordação que leve o sujeito a transformar «coisas repugnantes» em domicílio: a «ligar-se àquilo que é sombrio e triste», todas as coisas que levam à degenerescência. O que pode explicar tal ligação, prossegue, é o apetite da morte. Nesta memória, que se desdobra numa irrepreensível vontade de morte, ele opõe dois tipos de capacidades e de práticas: a esperança e a imaginação. Crummel introduz a distinção entre a memória da escravatura e o constante apelo

[48] Alex Crummel, *Africa and America. Addresses and Discourses*, Negro Universities Press, Nova Iorque, 1969 [1891], p. 14.

a um passado de mágoa e de degradação. Para passar da escravatura a liberdade, não basta um subtil tratamento da memória. Requer-se ainda uma reparação de predisposições e de gostos. Quando se sai da escravatura, a reconstrução do eu implica, assim, um enorme trabalho sobre o eu. Este trabalho consiste em inventar uma nova interioridade[49].

Já Fabien Eboussi Boulaga propõe reler-se a diferença simultaneamente como memória vigilante, modelo de identificação crítica e modelo utópico[50]. A diferença negra não constitui, por si, nem um gesto de inocência nem um gesto de autodeterminação. Enquanto memória, trata-se de uma diferença que foi vencida ou humilhada. No fundo, alguns elementos desta diferença terão sofrido uma perda tão irremediável que nunca poderão ser recuperados. São apenas um objecto de evocação. Existe a probabilidade de esta função de evocação ser libertadora — se não ceder a nostalgia ou à melancolia. Em todas as diferenças existem aspectos internos que as tornam vulneráveis à violação ou, nas palavras de Eboussi Boulaga, «convidam ao atentado»[51]. Existem maneiras de convocar a diferença que se confundem com um consentimento da escravatura, assim como só há alienação quando, para além da violência, nos deixamos sucumbir à sedução. Determinadas formas da diferença carregam em si os próprios germes da morte, a sua finitude. Existe portanto um paradigma negativo da diferença, na medida em que esta abre caminho às forças da desumanização. Não existe, *a priori*, nenhuma razão para se ficar cegamente agarrado [illegible] diferença.

---

[49] Alex Crummel, op. cit., pp. 14-36.

[50] As ideias que se seguem devem muito às reflexões de Fabien Eboussi Boulaga sobre a «tradição». Ver *La Crise du Muntu*, op. cit.

[51] *Ibid.*, p. 152

Ao abordar a «tradição», Eboussi Boulaga afirma que a função da vigilância é impedir a repetição. «Impõe-se uma memória vigilante, para que não se repita a alienação da escravatura e da colonização», ou seja, «a domesticação do homem, a [illegible] redução à condição de objecto», a destruição do seu mundo, «a ponto de ele próprio se repudiar [illegible] destruir, estrangeiro à sua terra, à sua língua, ao seu corpo, demasiadas vezes na vida e na história»[52]. Outras modalidades da diferença traduzem-se ora pela rejeição, ora pela feiticização de tudo o que é estrangeiro, e até, em certos casos, por retraduzir a novidade em termos antigos — o que permite negá-la ou neutralizá-la. Outras instâncias da diferença negativa relacionam-se com a fuga à responsabilidade, com a culpabilização de todos, menos o próprio, com [illegible] constante imputação da escravidão inicial apenas à acção de forças externas e à desresponsabilização dos seus próprios poderes. Apesar disso, Eboussi não recusa [illegible] diferença em si. Para ele, o reconhecimento da existência daquele que não é ele, ou que não remete para si, vai necessariamente a par do gesto de separação dos outros e da identificação consigo. Existe um momento de autonomia em relação aos outros seres humanos que não é, necessariamente, um momento negativo. Devido a vicissitudes da história, este momento, se for bem vivido, permite ao Negro redescobrir-se como fonte autónoma de criação, avaliar-se como humano, encontrar sentido e fundamento naquilo que é e que faz[53]. Por outro lado, a diferença positiva é abertura [illegible] futuro. Remete não para uma apologia, mas para o reconhecimento daquilo com que cada um, como humano, contribui no trabalho de fazer mundo. Em todos os casos,

---

[52] *Ibid.*, p. 153.

[53] *Ibid.*, p. 156.

a destruição das diferenças e o delírio de imposição de uma língua única para todos foram votados ao fracasso. A unidade nunca foi senão outro nome para a multiplicidade, e a diferença positiva só pode ser diferença viva e sujeita a interpretações[34]. É fundamentalmente uma orientação para o futuro.

É preciso desconstruir a própria tradição que, muitas vezes, surge como contraponto ao discurso da diferença que revela o seu carácter inventado. Segundo este ponto de vista, África propriamente dita — à qual acrescentamos o Negro — só existe a partir do texto que a constrói como ficção do outro[35]. É a este texto que se atribui seguidamente uma força tão estruturante que quem quiser falar com uma voz autenticamente sua pode correr o risco de não conseguir exprimir-se fora do discurso preexistente, que mascara o seu próprio discurso, censura-o ou empurra-o para a imitação. Por outras palavras, África só existe a partir de uma biblioteca colonial por todo o lado imiscuída e insinuada, até no discurso que pretende refutá-la, a ponto de, em matéria de identidade, tradição ou autenticidade, ser impossível, ou pelo menos difícil, distinguir o original da sua cópia e, até, do seu simulacro. Assim, a identidade negra só pode ser problematizada enquanto identidade em devir. Nesta perspectiva, o mundo deixa de ser, em si, uma ameaça. O mundo, pelo contrário, torna-se uma vasta rede de afinidades[36]. Não

[34] Ibid., p. 158

[35] V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1988; e *The Idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.

[36] Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House*, op. cit., pp. 284 e seguintes. Num estudo posterior, Appiah denuncia a estreiteza de posições nacionalistas, afirmando a possibilidade da dupla ancestralidade e reclama-se de um cosmopolitismo liberal. Ler Kwame Anthony Appiah, «Cosmopolitan Patriots», *Critical Inquiry*, vol. 23, n. 3, 1997, pp. 617-639.

existe identidade negra, na mesma medida que existem livros de revelação. Há uma identidade em devir que se alimenta simultaneamente de diferenças entre os Negros, tanto do ponto de vista étnico, geográfico, como linguístico, e de tradições herdeiras do encontro com *Todo o Mundo*.

A CIRCULAÇÃO DOS MUNDOS

De facto, nas práticas culturais históricas, a diferença é construída num triplo processo de entrelaçamento, de mobilidade e de circulação. Tomemos, a título de exemplo, as duas disciplinas do islão e do cristianismo. Enquanto um dos mais antigos invólucros das identidades negras, pelo menos em algumas regiões do continente, o islão precede grandemente o tráfico atlântico e o momento colonial propriamente dito. É composto por diferentes tradições organizadas em confrarias, nas quais as elites religiosas interpretam o *Alcorão*, ensinam-no e tentam traduzir os protocolos de uma ordem jurídica imposta tanto aos crentes como aos não-crentes. Deste ponto de vista, o islão funciona como um dispositivo formal de governação, fabrica de sujeitos e figura de soberania.

Apesar da sua diversidade inerente, estas diferentes tradições são unidas por algo: a centralidade que a fé ocupa na determinação de relações entre identidade, política e história. A vários respeitos, a autoridade que estas tradições carregam é conquistadora e autoconfiante. As formas de governo, as formas de crença e as formas de comércio estão interligadas por vasos comunicantes, e, se qualquer coisa separa o islão de outras religiões em África, será sem dúvida a maneira como o acto de piedade responde, em ricochete, ao acto guerreiro. Efectivamente,

ao tentar impor-se, a fé islâmica não se priva nem do uso da força nem de uma certa estética da violência. As ditas guerras santas e conversões forçadas são legitimadas e autorizadas sob o pretexto da honra e da salvação. Quando a conversão forçada se impõe à adesão livre, a relação senhor-escravo acaba por sobrepor-se à relação crente-infiel.

Na medida em que as leis da religião definem modalidades de pertença e de exclusão, a observância de preceitos religiosos (como viver moralmente aos olhos de Deus) é condição de admissão numa nação imaginária cujas fronteiras físicas e simbólicas se expandem à distância pela comunidade de crentes. Para lá do domínio da comunidade de crentes, com as suas cidades, as suas caravanas, os seus negociantes e os seus homens letrados, a impiedade reina. Tudo o que se situa para lá dos limites do mundo da Revelação (o *dar al-islam* ou o império do islão) pode ser rasurado e naturalmente reduzido à escravatura. Por outras palavras, as novas terras que faltam abrir-se ao islão são o *dar al-harb*, o país da guerra. Ao penetrar África, a intenção belicosa (assim como o apetite por luxo e a brutalidade, de que são o corolário) não impede, no entanto, o islão de se apresentar, simultaneamente, aos convertidos como uma proposta de vida ética completa.

A segunda disciplina é o cristianismo. Originariamente, a relação judeo-cristã em África foi dominada pelo motivo das trevas, tragédia primordial que consiste em cobrir a verdade com toda a espécie de superstições. Na narrativa judeo-cristã, África é a metáfora por excelência da queda. Habitada por figuras humanas encadeadas na noite sombria, viveria ao revés de Deus. De facto, aí estava a essência do paganismo: por todo o lado, disfarce, ausência de discernimento e desnorte, recusa em ver a luz, em suma,

corrupção do ser. No entanto, em vez da relação belicosa característica do islão, o judeo-cristianismo oferece outra figura da violência: a misericórdia e a piedade. O projecto, com efeito, é separar as águas, isto é, separar aquilo que provém do mundo das aparências, do regime da falsidade, e o que provém da verdade. Pois as aparências simulam uma presença. É preciso despertar esta presença (teologia das pedras em bruto).

É por isso que, em vez de uma vida puramente material, desprovida de qualquer conteúdo moral e estético, de um mundo estático e imutável, povoado por máscaras e feitiços, em vez dos inúmeros objectos profanos e de material humano bruto, o cristianismo propõe aos indígenas uma maneira de iniciação em busca da verdade, um projecto de libertação e de cura, em suma, a promessa de uma vida nova. Ao fazer isto, não vai pura e simplesmente abolir o mundo da alegoria. Estabelece uma nova relação entre este e o mundo do advento. O advento é a promessa de eleição para a salvação, que é um conjunto de ideias que, pelo seu lado encantatório, podem ser qualificadas de mágico-poéticas. É o caso da ressurreição dos mortos, sublime mentira que se apodera do desejo de um tempo absoluto, a extensão infinita que são o tempo e o espaço da imortalidade. O custo de acesso a esta promessa reside no abandono de uma vida dispersa em troca da redenção. A conversão à verdade revelada acarreta, por sua vez, um verdadeiro trabalho sobre si, o apagamento de qualquer identidade distinta e separada, a abolição da diferença e a adesão a uma humanidade, agora universal.

Encontramos o mesmo projecto de universalização na colonização. Esta apresenta-se, pelo menos no plano retórico, como resultado do Iluminismo. Assim, ela afirma que o seu governo assenta sobre a razão universal. A razão universal supõe a existência de um sujeito igual, cuja uni-

versalidade é incorporada pela sua humanidade. O reconhecimento desta humanidade comum autoriza que cada indivíduo seja considerado pessoa jurídica na sociedade civil. De resto não podemos falar de sujeito universal sem termos em conta uma noção de direito na qual todos são idênticos e todos têm valor. A disciplina colonial formaliza dois mecanismos de organização da sociedade e do político que vai justificar em referência à razão: o Estado e o mercado. O Estado aparece primeiro sob a sua forma primitiva, a do «comando», antes de se tornar um dispositivo de civilização de costumes. Na versão primitiva, o mercado irá inscrever-se no imaginário autóctone no seu aspecto mais abjecto: o tráfico de seres humanos. Só progressivamente, com um apetite pelo comércio intensificado, se transformará numa vasta máquina de produção de desejos. Depois da Segunda Guerra Mundial, a disciplina colonial levaria três outras espécies de bens aos colonizados — a cidadania, a nação e a sociedade civil. Mas interditar-lhe-á, no entanto, o acesso até à sua fase terminal. Assim como o islão e o cristianismo, a colonização também se apresenta como um projecto de universalização. A sua finalidade é inscrever os colonizados no espaço da modernidade. Mas a sua vulgaridade, a sua brutalidade, muitas vezes desenvolta, e a sua má fé fazem do colonialismo um perfeito exemplo de antiliberalismo.

A formação das identidades africanas contemporâneas não se faz de todo em referência a um passado vivido como um destino lançado de uma só vez, mas a partir da capacidade de colocar o passado entre parênteses — condição de abertura ao presente e à vida em curso. É o que indica, por exemplo, uma leitura histórica de reapropriações locais das três disciplinas evocadas. Assim, ao projecto islâmico, os Africanos contrapõem o que poderíamos qualificar de assimilação criativa. No centro destas cultu-

ras marcadas pela oralidade, relativiza-se a hegemonia do Livro. O núcleo da doutrina é interpretado de modo a deixar muito em aberto a resposta à questão de se saber o que constitui, exactamente, uma sociedade ou um governo islâmicos. Daí a abertura — que é ao mesmo tempo uma recusa de pôr fim a qualquer encontro — que emerge das práticas populares de observância da fé e da lei que dão azo às artes de curandeiros e de adivinhos, por exemplo, ou ainda à interpretação de sonhos, em suma, ao recurso ao misticismo e aos inúmeros repositórios órficos das tradições locais.

A África muçulmana também produz os seus letrados e reformadores, que são, maioritariamente, guerreiros. Outros são grandes negociantes, envolvidos em negócios à distância. Escribas, sábios, legistas e exegetas do *Alcorão*, e até simples escravos e *griots*, correm a cidade terrestre, interpretando as narrativas do Profeta, de olhos nas mercadorias e, alguns deles, deixando-se seduzir pelo luxo. Atentos aos pormenores de cada lugar e situação, vão reescrever o próprio islão e a identidade africana, muitas vezes de forma inusitada, num novo comércio com o mundo. Neste processo vão emergir as muitas variáveis do islão e a maioria das culturas políticas do facto religioso. Em determinadas tradições, o Estado, por exemplo, é apenas uma das várias formas possíveis de organização social. Por si só, ele não condensa absolutamente nada do imaginário da comunidade. Noutras, a própria autoridade política é alvo de suspeita. Não se arriscara esta a corromper o religioso? Compreende-se assim, por exemplo, a tese de «reforma» defendida por muitos letrados. Aliás, o modelo islâmico de organização da cidade não assenta nos estatutos herdados mas na submissão espiritual ao xeque (caso dos sufis). Mais tarde, a adesão voluntária à confraria ganharia terreno à conscrição religiosa.

Em todos os casos, é evidente a pluralidade de respostas doutrinais, tanto do ponto de vista teológico como do ponto de vista de práticas populares da fé. As três categorias do juízo racional (ou seja, o necessário, o impossível e o contingente) vão consideravelmente suavizar o dogma do absoluto divino. Por fim, a pedagogia com base na memorização desencadeia uma cultura religiosa e profana onde não é necessário dominar a língua árabe de uma ponta à outra, e onde os sinais esotéricos contam tanto como as realidades objectivas, ou até mais. De todos os encontros entre África e as religiões monoteístas, é sem dúvida no islão que melhor se aplica a metáfora das «núpcias da árvore e da linguagem» evocada por Walter Benjamin. Os ramos e a copa declinam com a altura. As ramagens não escondem nem a sua inclinação nem a sua inacessibilidade. A folhagem eriça-se e freme às carícias de uma corrente de ar ou, por vezes, contrai-se. Entretanto, o tronco agarra-se nas suas raízes.

Vários factores explicam esta labilidade. O primeiro tem a ver com a sua capacidade de extensão e de dispersão espacial, e portanto de negociação das distâncias. Assim, na África Ocidental, vários feixes ligam os mundos arábico-berberes e os mundos negro-africanos. As confrarias estão dispersas à volta de centros geográficos a partir dos quais criam grupos. Assim percebemos o carácter organizado das migrações e das trocas comerciais de longa distância. Mas, por mais longe que seja, há sempre uma estreita relação entre o migrante e o seu lugar de partida. Há algo da ordem da imagem que, a cada vez, o prende e o traz de volta. A identidade parece construir-se no cruzamento entre este ritual de enraizamento e o ritmo de afastamento, na constante passagem do espacial ao temporal e do imaginário ao órfico.

O segundo revela uma prática de fronteira determinante entre as *identidades itinerantes*, de circulação. Historicamente, a ligação ao território e ao solo em África sempre dependeu do contexto. Em alguns casos, as entidades políticas tinham como delimitação não as fronteiras, no sentido clássico do termo, mas uma imbricação de espaços múltiplos, constantemente feitos, desfeitos e refeitos tanto pelas guerras e conquistas como devido à mobilidade de bens e pessoas. Escalas muito complexas permitem estabelecer correspondências produtivas entre as pessoas e as coisas, podendo ser convertidas umas nas outras, como aconteceu durante o tráfico de escravos. Poderíamos dizer que, operando por empurrões, destacamentos e cisões, a territorialidade pré-colonial é uma *territorialidade itinerante*. Da mesma maneira, esta era uma das modalidades de constituição de identidades.

Noutros casos, o domínio os espaços dependia do controlo dos homens; noutros, ainda, das localidades e, por vezes, de ambos. Entre entidades políticas distintas podiam propagar-se vastas extensões, verdadeiras zonas-tampão nas quais não havia nem controlo directo, nem domínio exclusivo, nem tutela próxima. Por vezes ainda, as dinâmicas espaciais tendem a fazer da fronteira um verdadeiro limite físico e social que vem a par com o princípio da dispersão e da desterritorialização das alianças. Efectivamente, estrangeiros, escravos e submissos podiam depender de vários soberanos ao mesmo tempo. A multiplicidade das alianças e das jurisdições dava resposta, por si, à pluralidade de formas de territorialidade. Disto resultava, não raro, uma extraordinária sobreposição de direitos e um enredar de laços sociais que nada tinham a ver com parentesco, nem com religião, nem com castas isoladas. Estes direitos e laços combinavam-se com figuras de cada localidade, transcendendo-as ao mesmo tempo. Vários

centros podiam exercer poder sobre um mesmo lugar que, por sua vez, podia depender de outro lugar próximo, longínquo e até imaginário.

Sendo ou não estado, a fronteira só tinha sentido nas relações que mantinha com outras formas de diferença e de discriminação social, jurídica e cultural, as formas de contacto e de mistura que operam num determinado espaço. Tratava-se, então, não de fronteiras no sentido legal do termo, mas de confins de região e de espaços imbricados, considerados no seu conjunto. Podiam igualmente crescer, com as conquistas ou por aquisição. Eram muitas vezes fronteiras caracterizadas pela extensão imensa e inacessibilidade. É portanto plausível que, no passado, os processos de formação identitária tenham sido regidos pela mesma lógica que regia a instituição da fronteira, e até as próprias lutas sociais: a lógica das redes imbricadas umas nas outras segundo o princípio de entrelaçamento. As instituições encarregues de negociar a fronteira eram as mesmas que tinham a responsabilidade de negociar as identidades, regular o comércio de caravana, cimentar as alianças verticais e laterais e até comandar a guerra. Aliás, na maioria dos casos, guerra, mobilidade e comércio combinam-se, nomeadamente quando a guerra e o comércio se aliam à propagação do islão. Além disso, não existe comércio se não se criarem alianças transversais, se desenvolverem e investirem núcleos centrais num espaço incessantemente móvel. A guerra é sempre uma guerra de movimento. A verdadeira identidade, neste contexto, não é necessariamente a que se fixa a um lugar, mas a que permite negociar a travessia de espaços que, por sua vez, também estão em circulação devido à geometria variável.

Por fim, vem o génio mimético. Mais do que pelo rigor crítico, a história cultural do islão em África será, de uma à outra ponta, marcada por um extraordinário poder de

imitação e um dom fora de série para produzir semelhanças a partir de diferentes sinais e linguagens. Inúmeras tradições islâmicas africanas resolvem de maneira complexa o problema da estranheza do islão. A sua identidade religiosa constrói-se reunindo palavras que significam coisas diferentes em diversas línguas e ordenando-as em torno de um significado central que funcionaria como imagem e miragem, parábola e alegoria. E, ao interligar a escrita e a linguagem onomatopeica, o islão tornou-se o arquivo mais perfeito de todos na história da formação das identidades em África.

Se compararmos com a longa permanência do islão no continente, é indubitável que o processo de osmose entre o cristianismo e as formas simbólicas autóctones continua a ser recente. As reacções africanas ao projecto universalista judeo-cristão não serão menos complexas. Sabe-se que, seguindo neste aspecto o discurso nativista, a teologia cristã africana cristalizou-se, desde a sua origem, na noção da perda, da cisão e do apagamento da identidade que resultara do encontro entre o dogma cristão e os universos autóctones de significações[57]. A história e a antropologia recente revelam, no entanto, que a prática dos protagonistas foi totalmente diferente. Longe de ser o movimento de abolição receado pelos teólogos da inculturação, o cristianismo, sem se desapropriar do seu conceito, será interpretado do avesso, decomposto, depois coberto com uma máscara e ferro-velho ancestral. Primeiro surgirá aos Negros como um imenso terreno de sinais que, uma vez descodificados, dão origem a inúmeras práticas muito pouco ortodoxas[58]. Os Africanos extraíram

[57] Oscar Bimwenyi-Kwesbi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Présence Africaine, Paris, 1981.
[58] Jean Comaroff e John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, volume 1, Chicago University Press, Chicago, 1990.

daí uma espécie de espelho no qual eles representaram a sua sociedade e a sua história.

Assim se explica, em grande parte, a aparente facilidade com que o cristianismo foi domesticado e traduzido em sistemas de inteligibilidade locais. Aliás, apresenta-se aos Africanos como alegoria e como estética, o que justifica o imenso trabalho sobre as formas e sobre as linguagens que leva em conta. Uma destas linguagens é a do Espírito e da sua força absoluta, porta de entrada para a utopia ao mesmo tempo que espectáculo que permite um desdobramento do tempo e uma apreensão, às avessas, do mundo e das coisas. Por fim, não podemos subestimar o seu poder de encantamento. Tal como o colonialismo, o cristianismo é recebido como uma magia: combina terror e sedução, que as categorias de salvação e de redenção traduzem na perfeição. Deste ponto de vista, foi crucial na recepção do cristianismo pelos Negros o desejo de soberania que a ideia de ressurreição dos mortos espelha. O poder desta metáfora reside na sua profundeza trágico-poética, na sua violência onírica e na sua capacidade de simbolização. Por um lado, é a manifestação, em todo o seu esplendor e miséria, dos limites do próprio princípio divino: a história de um Deus cuja existência acaba numa cruz. Por outro lado, nesta mentira reside um poder de encantamento da vida humana naquilo que tem de mais imperceptível: o triunfo de um homem com todos os atributos de soberania divina, cuja omnipotência resplandece com a escuridão da morte, ao sair do sepulcro.

Na maior parte dos movimentos pentecostais em África, este poder de encantamento e de simbolização é utilizado como um recurso que permite ao crente pensar a sua vida não mais de um modo puramente político-instrumental, mas de certa forma enquanto gesto artístico e projecto estético que se abre tanto à acção sobre si mesmo

e sobre o mundo como à meditação e contemplação. Nenhum discurso sobre as formas contemporâneas da identidade africana pode existir se não abordar este génio herético no fundamento do encontro entre a África e o mundo. O génio herético decorre a capacidade de os Africanos habitarem vários mundos e de se situarem simultaneamente nos dois lados da imagem. O próprio génio opera por espiral do sujeito no acontecimento, pela cisão das coisas, pelo seu desdobramento, pelo acréscimo de teatralidade que, de cada vez, acompanha qualquer manifestação de vida. É igualmente este génio herético que, levado ao extremo, produz situações de extraordinária instabilidade, volatilidade e incerteza. Se, como tendemos a crer, a África foi falsificada no contacto com o exterior, como dar conta da falsificação na qual, no seu esforço para ingerir o mundo, os Negros tenham submetido o mundo?

4.

O pequeno segredo

Este capítulo afasta-se, em muitos aspectos, das preocupações que normalmente ocupam os debates sobre a memória, a história, o esquecimento. O meu interesse não é entrar em pormenores acerca do estatuto da memória na operação historiográfica e dos processos de conhecimento em geral, e ainda menos deslindar as relações entre a memória colectiva e a memória individual, a memória viva e a memória morta. Decerto são complexas as distâncias (mas também os parentescos) entre a memória enquanto fenómeno sociocultural e a história enquanto epistemologia. Manifestam-se interferências entre o discurso histórico e o discurso da memória. Interessa-me mais dizer uma palavra sobre a forma como poderíamos pensar os modos de inscrição da colónia no texto negro.

Esta maneira de definir o sujeito apresenta dificuldades evidentes. As formas negras de mobilização da memória da colónia variam segundo as épocas, aquilo que está em jogo e as situações. Quanto aos modos de representação da experiência colonial propriamente dita, vão desde a comemoração activa ao esquecimento, passando pela nostalgia, pela ficção, pelo recalcamento, pela amnésia e pela rea-

propriação, até diversas formas de instrumentalização do passado nas lutas sociais em curso. Contrariamente às leituras que instrumentalizam o passado, defendo que a memória, tal como a recordação, a nostalgia ou o esquecimento, se constrói antes de tudo por imagens psíquicas entrelaçadas. É sob esta forma que ela surge no campo simbólico, e até político, ou ainda no campo da representação. O seu conteúdo são imagens de experiências primordiais e originárias que ocorreram no passado, e das quais não fomos necessariamente testemunha. O importante na memória, na recordação ou no esquecimento, não é tanto a verdade como o jogo de símbolos e a sua circulação, os desvios, as mentiras, as dificuldades de articulação, os pequenos actos falhados e os lapsos, em suma, a resistência ao reconhecimento. Enquanto forças complexas de representação, a memória, a lembrança e o esquecimento são, por outras palavras, actos sintomáticos. Estes actos só têm sentido em relação a um segredo que não o é verdadeiramente, mas que, no entanto, nos recusamos a confessar. É nisto que eles provêm de uma operação física e de uma crítica do tempo.

Interessamo-nos particularmente pelos aspectos da memória negra da colónia que fazem dela, por um lado, o lugar da perda e, por outro, o lugar da constituição de uma dívida. O facto de, nos textos canónicos negros, a colónia aparecer antes de mais como lugar de uma perda — o que, por sua vez, torna possível a reclamação de uma dívida entre o ex-colonizado e o ex-colonizador — está ligado à própria natureza do potentado colonial e à maneira como ele usou duas alavancas, que foram, por um lado, as funções de terror (a sua parte maldita) e, por outro, as funções alucinatórias (o seu pequeno segredo). Dito isto, resta afirmar que construir a memória da colónia não é

apenas implicar-se num trabalho psíquico. É também fazer uma crítica ao tempo e aos artefactos que pretendem ser os substitutos últimos da própria substância do tempo (estátuas, estelas, monumentos, efígies).

HISTÓRIAS DO POTENTADO

Na natureza das escritas negras, a colónia aparece como uma cena originária que não ocupa apenas o espaço da recordação, à maneira de um espelho. É também representada como uma das matrizes significantes da linguagem do passado e do presente, da identidade e da morte. É o corpo que dá carne e peso à subjectividade, algo que não só recordamos como continuamos a experimentar, visceralmente, muito tempo depois do seu formal desaparecimento. Ao fazerem isto, os Negros outorgam-lhe os atributos de uma força inaugural, dotada de uma psique, esse duplo do corpo vivo, «réplica que tomamos pelo próprio corpo, que tem exactamente a mesma aparência» ao participar de uma sombra cuja essência é evanescente — o que mais não faz do que juntar-se ao seu poder morfogénico[1].

Através da sua literatura, das suas músicas, das suas religiões e dos seus artefactos culturais, os Negros foram desenvolvendo uma fenomenologia da colónia que lembra, a muitos respeitos, aquilo que em psicanálise chamamos «experiência do espelho», porque nela parece estar em jogo não somente o confronto do colonizado com o seu reflexo especular, mas também a lembrança da captura, que associou a sua descendência à imagem aterrorizadora e ao demónio de Outrem no espelho, como seu totem. Mais radicalmente, nos textos canónicos negros, a

[1] Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, Julliard, Paris, 1990, p. 29.

colónia surge sempre como a cena onde o eu foi espoliado do seu conteúdo e substituído por uma voz que ganha corpo num signo que desvia, revoga, inibe, suspende e erradica qualquer vontade de autenticidade. É a razão pela qual, nestes textos, criar memória da colónia é quase sempre lembrar-se de um descentralismo originário entre o eu e o sujeito.

De tal difracção originária deduzimos, geralmente, que o *eu autêntico seria tornado um outro*. Um eu estrangeiro (alienado) substituiria o eu próprio, fazendo assim do Negro portador, apesar dele, de significados secretos, de obscuras intenções, de um inquietante estranhamento que comanda a sua existência sem ele saber, e que confere a certos aspectos da sua vida psíquica e política um carácter nocturno e, por vezes, demoníaco. O Ocidente, alega-se depois, seria inteiramente culpado desta fractura interna, e o processo da cura teria, desde logo, de pôr termo a esta fissura psíquica. Escapar a *isto* (à colónia enquanto figura da intrusão e da discordância) exigiria que fosse restaurada no sujeito uma matriz simbólica originária (a tradição) capaz de impedir o desmembramento do corpo negro. O ex-colonizado poderia então, doravante, nascer em si e num mundo inteiramente seu, em todas as perspectivas, e a loucura a qual o espelho o levou seria enfim conjurada. Não é, portanto, de espantar a centralidade conferida à colónia no discurso sobre a estruturação do «eu» negro, nem o facto de ela ter sido considerada uma experiência tão crucial no advento do sujeito. Por um lado, prende-se com a natureza do potentado colonial, por outro, à maneira como este produziu os seus sujeitos e como estes acolheram o poder que presidiu ao seu lugar no mundo.

Na sua altura e com experiência directa, Frantz Fanon defendeu que a colónia é o resultado de uma «continuada conquista militar, reforçada por uma administração civil

e policial»[2]. Por outras palavras, a matriz principal desta técnica de domínio — a colonização — é originariamente a guerra, forma maior da *luta até à morte*. Poderíamos acrescentar, parafraseando Michel Foucault, que na colónia a luta até à morte é, no fundo, uma guerra de raças[3]. É esta relação originária de força, a principal relação de qualquer confronto que a administração civil e a polícia se esforçam por transformar em relação social permanente e, no fundo, imprescindível em qualquer instituição colonial de poder. Por tal razão, Fanon diz que a violência não é apenas consubstancial à opressão colonial. A duração no tempo de tal sistema, por si estabelecido com violência, é, explica ele, «função da manutenção da violência»[4].

A violência tem uma tripla dimensão. É «violência no comportamento quotidiano» do colonizador a respeito do colonizado, «violência a respeito do passado» do colonizado, «que é esvaziado de qualquer substância», e violência e injúria a respeito do futuro, «pois o regime colonial apresenta-se como eterno»[5]. Mas a violência colonial é, na realidade, uma rede, «ponto de encontro de violências múltiplas, diversas, reiteradas, cumulativas», vividas tanto no plano mental como no «dos músculos e sangue»[6]. Segundo Fanon, a dimensão musculada da violência colonial é de tal ordem que até os sonhos do indígena são profundamente afectados. A tensão muscular do coloni-

2 Frantz Fanon, «Pour la révolution africaine. Écrits politiques», in *Œuvres*, op. cit., p. 760.
3 Michel Foucault, *Il faut défendre la société*..., op. cit., p. 51. É preciso compreender que, em Foucault, o termo «raça» não tem um sentido biológico estável. Designa tanto clivagens histórico-políticas como diferenças de origem, de língua, de religião, mas sobretudo um tipo de vínculo que só é estabelecido através da violência da guerra (p. 67).
4 Frantz Fanon, «Pourquoi nous employons la violence», anexo de «L'An V de la révolution algérienne», in *Œuvres*, op. cit., p. 414.
5 *Ibid.*, p. 14.
6 *Ibid.*

zado liberta-se periodicamente quer por explosões sanguinárias (nomeadamente nas lutas tribais), quer pela dança e pelo transe. Além disso, práticas como a dança e o transe constituem, aos seus olhos, modos de relaxamento do colonizado que tendem a ganhar a forma de uma «orgia muscular, no curso da qual a mais aguda agressividade, a violência mais imediata são canalizadas, transformadas, escamoteadas»[7].

Mais tarde, Fanon mostraria que a colónia devia ser entendida como uma formação de poder dotada de uma vida sensorial relativamente própria[8]. Para o seu funcionamento, esta formação de poder apoiava-se num dispositivo alucinatório sem o qual qualquer tentativa do gesto colonial fundador teria sido votada ao fracasso. Antes dele, Aimé Césaire avançara que, no seu início, a colonização apoiava-se em duas sombras maléficas: por um lado, aquilo que ele designava por *apetite* ou, ainda, *avidez*, por outro, a força (e nomeadamente o facto de matar, pilhar e brutalizar). A isto, ele acrescentava «as voluptuosidades sádicas, os inúmeros prazeres que fazem revolver as entranhas de Loti, quando ele avista, com a sua luneta de oficial, um grande morticínio de anamitas». Césaire e Fanon explicavam que este gesto arcaico (matar, pilhar e brutalizar) constituía a *parte maldita* da colónia e inspirava-se na razão sacrificial — aquela que, obstinada a «ver no outro o animal, começa a tratá-lo como animal», transformando, afinal, o «próprio colono em animal»[9].

---

7 Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968 (1961), p. 43.

8 *Ibid.*

9 A este respeito, Fanon refere a «Europa que não cessa de falar do homem ao mesmo tempo que o massacra por toda a parte onde o encontra, em todas as esquinas das suas próprias ruas, em todas as esquinas do mundo». Ou ainda: «Esta Europa que nunca parou de falar do homem, de proclamar que só se preocupava com o homem, sabemos hoje com

Por outras palavras, as raízes profundas da colónia deveriam voltar a procurar-se na experiência sem reservas da morte ou, ainda, do desgaste da vida — experiência que sabemos ter sido um dos principais traços da história da Europa, das suas operações sociais de produção e de acumulação, da sua forma estática, das suas guerras, e até das suas produções religiosas e artísticas —, mas cujo ponto de exaltação é a raça, uma vez que nela se manifesta o desejo de sacrifício[10].

Fanon sustentava também que a vida da colónia não era apenas feita de instintos e de tensões, de problemas psicossomáticos e mentais — uma vida nervosa, em estado de alerta —, mas que no potentado colonial se subtendiam duas lógicas contraditórias que, colocadas em conjunto, anulavam pura e simplesmente a emergência, numa situação colonial, de um sujeito autónomo. A primeira consistia, apesar das aparências, em não aceitar a diferença, e a segunda, em refutar as semelhanças. O potencial colonial era, assim, um potentado narcísico[11]. Ao desejar que o colonizado seja seu semelhante ao mesmo tempo que o interdita de o ser, o potentado faz da colónia a própria figura da «anticomunidade», um lugar onde, paradoxalmente, a divisão e a separação (aquilo que Fanon chama de «princípio de exclusão recíproca»[12]) constituíam as próprias maneiras de estar com, e onde o principal modo

---

que sofrimento a humanidade pagou cada uma das vitórias do seu espírito» (ibid., pp. 271 e 272).

10 Georges Bataille, *La Part maudite précédé de La Notion de dépense*, Minuit, Paris, 1967; Hannah Arendt, *As Origens...*, op. cit. (capítulo sobre «raça e burocracia» em particular); Ernst Jünger, *L'État universel suivi de La Mobilisation totale*, Gallimard, Paris, 1990; Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Payot & Rivage, Paris, 1997.

11 Guy Rosolato, *Le Sacrifice. Repères psychanalytiques*, PUF, Paris, 1987, p. 30.

12 Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*, op. cit., p. 28.

de comunicação entre os sujeitos coloniais e os seus senhores (a saber: a violência e os privilégios[13]) vinha sempre reiterar a relação sacrificial e ratificar a permuta activa da morte, já evocada em breves palavras[14]. Se há um domínio onde todos os paradoxos se dão a ver melhor, será, segundo Fanon, na relação entre medicina (*tratar*) e colonialismo (*ferir*)[15]. O corpo que está cativo, «nu, algemado, sujeito a trabalhos forçados, golpeado, deportado, condenado à morte», é o mesmo que é «tratado, educado, vestido, alimentado, remunerado»[16]. Na colónia, a mesma pessoa que se sujeita aos tratamentos é também vítima de desfiguração[17]. Será enquanto dejecto humano, refugo e resíduo que ele se predispõe à cura, uma vez que, indivíduo despojado e incessantemente exposto a ferida, terá sido completamente desonrado, do mesmo modo que o foram os escravos no regime da plantação[18]. Imagem da indignidade e da vulnerabilidade, repleto por todo o lado de fragmentos de uma humanidade díspar e deri-

[13] No original *prébendes* — vem do vocabulário eclesiástico e hoje tem um sentido pejorativo. Aquilo que é obtido por favor, tráfico de influências (N.T.).

[14] Fanon exprime esta impossibilidade de «comunidade» da seguinte maneira: «O colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior». Ou ainda: «Para o colonizado, a vida só pode surgir do cadáver em decomposição do colono» (Frantz Fanon, *Os Condenados...*, op. cit., p. 46 e p. 73).

[15] *Ibid.*, p. 24. Ler igualmente o capítulo 5 em *Os Condenados da Terra*, tal como o capítulo 4 em *L'An V de la révolution algérienne*.

[16] Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Fayard, Paris, 2005, p. 208; Françoise Vergès, *Abolir l'esclavage: une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Albin Michel, Paris, 2001.

[17] Frantz Fanon, *Pele Negra...*, op. cit.

[18] Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth Century America*, Oxford University Press, Oxford, 1997; Todd L. Savitt, *Medicine and Slavery. The Diseases and Health Care of Blacks in Antebellum Virginia*, University of Illinois Press, Urbana, 2002.

sória, passa a responder apenas com a abjecção e com o próprio miserabilismo pelo qual foi humilhado[19].

Dito isto, em vez de inspirar empatia, o seu sofrimento e os seus gritos só suscitarão mais repugnância. Na relação entre tratar e magoar aparece então, em toda a sua violência, o paradoxo do «comando», força grotesca e brutal que, nos seus termos, reúne os atributos da lógica (*razão*), da fantasia (*arbitrário*) e da crueldade[20]. Quer se trate de actividades de destruição (por exemplo, guerras, tortura, morticínios e até genocídios), de raiva contra o indígena ou de manifestações de força para com ele, considerando-o objecto, ou de actividades puramente sexuais, e até sádicas, a vida pulsional do «comando» é inseparável da configuração do potentado colonial enquanto potentado racial, isto é, em guerra contra as «raças inferiores»[21]. Abordando a tortura em particular, Fanon diz que ela «não é um acidente, ou uma falta. O colonialismo não se compreende sem a possibilidade de torturar, de violar ou de matar. A tortura é uma modalidade das relações ocupante-ocupado»[22]. Começa por uma cena pública: o pai «sofre um ataque na rua, acompanhado pelos seus filhos», desnudado ao mesmo tempo que eles, torturado, com eles a verem»[23]. Prossegue com «eléctrodos nas partes genitais»[24], antes de se materializar nas próprias práticas que visam

[19] Megan Vaughan, *Curing Their Ills. Colonial Power and African Illness*, Polity Press, Cambridge, 1991; Nancy Rose Hunt, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Duke University Press, Durham, 1999.

[20] Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2000 (capítulo 4).

[21] Hannah Arendt, *As Origens...*, op. cit. Ver também Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, Paris, 2005.

[22] Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine*, op. cit., p. 747.

[23] Frantz Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, op. cit., p. 334.

[24] Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*, op. cit., p. 43.

a saúde do homem, com o objectivo de tratar as feridas e de calar a dor — no conluio do corpo médico, do corpo policial e do corpo militar[25]. Mas a tortura tem também o efeito de perverter aqueles que a utilizam. É por exemplo o caso de certos polícias torcionários odiados pelas suas vítimas, que, ao serem levados à beira da loucura durante a Guerra da Argélia, «carregam nos seus filhos, pois acreditam estar ainda com os Argelinos. Ameaçam as suas mulheres, pois, "todos os dias, eu ameaço e eu executo". Não dormem, porque ouvem os gritos e os lamentos das suas vítimas»[26].

O potentado colonial reproduz-se, assim, de várias maneiras. Primeiro, inventando o colonizado: «Foi o colono quem *fez* e continua a *fazer* o colonizado»[27]. Depois, ao esmagar esta invenção de inessencialidade, fazendo dela uma coisa, um animal, uma pessoa humana em perpétuo devir. E, por fim, ferindo constantemente a humanidade do submisso, multiplicando os golpes no seu corpo e atacando o seu cérebro com o intuito de lhe criar lesões: «Por ser uma negação sistematizada do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, o colonialismo compele o povo dominado a interrogar-se constantemente: na realidade, quem sou eu»[28]? Bastaria, diz Fanon, «estudar, apreciar o número e a profundidade das feridas causadas a um colonizado no decorrer de um único dia passado no seio do regime colonial» para compreender a amplitude das patologias mentais produzidas pela opressão[29]. Aliás, «mandar» requer, acima de tudo, o poder de impor o silêncio ao indígena. A vários títulos, a colónia é um lugar onde não é permitido ao colonizado falar de si. Esta negação da palavra relaciona-se com o confinamento do colonizado na esfera da aparição nua: quer como refugo e resíduo, quer como esvaziado de qualquer conteúdo, aquele cuja vida, desprovida de outro significado que não o outorgado pelo senhor, só tem valor directo devido à sua aptidão para o lucro. O corpo do colonizado deve tornar-se o seu túmulo. O «comando» não procura apenas criar danos em nome da «civilização». O acto de mandar vem sempre acompanhado pela vontade de humilhar o indígena, insultá-lo, fazê-lo sofrer, tirando uma certa satisfação do sofrimento, da piedade ou da repulsa que eventualmente suscita. E se, no fim, for necessário tirar-lhe a vida, a sua morte deve acontecer, tanto quanto possível, o mais perto possível da lama[30]. Transformado numa sombra errante, deve passar pela morte sem se cruzar com ela.

O potentado colonial esforça-se, por outro lado, por criar um mundo próprio a partir dos fragmentos daquilo que por lá encontrou. «Para melhor fazer desaparecer os vestígios da dominação inimiga, tivemos o cuidado prévio de destruir ou de queimar todos os documentos escritos, registos administrativos, peças autênticas ou outras, que pudessem perpetuar os vestígios do que foi feito antes de nós», conta Alexis de Tocqueville, a propósito da ocupação francesa da Argélia[31]. E prossegue: «A conquista foi

---

[25] Ver Frantz Fanon, *L'An V...*, op. cit. (em particular o capítulo «Medicina e colonialismo»).
[26] Frantz Fanon, *L'An V...*, op. cit., p. 748.
[27] Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra...*, op. cit., p. 26.
[28] *Ibid.*, p. 212.
[29] *Ibid.*, p. 212.

[30] Ver, por exemplo, o relato do assassínio do líder nacionalista camaronês Ruben Um Nyobè e da profanação do seu cadáver, in Achille Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie*, Karthala, Paris, 1996, pp. 13-17. Ver igualmente Ludo De Witte, *L'Assassinat de Lumumba*, Karthala, Paris, 2000, pp. 223-278.
[31] Alexis de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, Complexe, Bruxelas, 1988 [1841], p. 39.

uma nova era e, com receio de misturar irracionalmente o passado e o presente, chegámos a destruir um grande número de ruas de Argel, para as reedificarmos segundo o nosso método, e darmos nomes franceses a todas as que consentíssemos que permanecessem»[12]. O potentado deseja reparar o mundo que encontrou segundo a sua conveniência. Nesta obra, despende muito afecto e energia. Quer se trate de modificar os sistemas agrícolas, de gerir dinheiro e valor, de transformar os modelos de habitação, de vestir o colonizado ou de cuidar do indígena, isto é, de transformá-lo em novo «sujeito moral», o comando não se envergonha das suas alucinações nem consegue disfarçá-las[13]. O acto de colonizar tem, assim, algo de dionisíaco — um grande fervor narcísico.

A mistura de voluptuosidade, de frenesim e de crueldade, de embriaguez e de sonho, que é uma das dimensões estruturais da empresa colonial, só se compreende em relação a este modo de encantamento, que é, simultaneamente, agitação e tumulto. O mundo colonial não se cinge, aliás, à maioria das características que Nietzsche crê diagnosticar na tragédia grega: «o fenómeno segundo o qual as dores despertam prazer, e o júbilo arranca do peito gritos de suplício», enquanto, «[a partir da mais] intensa alegria, soa o grito de horror ou o lamento nostálgico de uma perda irreparável»[14].

12 *Ibid.*

13 Acerca da colonização enquanto experiência de subjectivação, ver Jean-François Bayart, *Le gouvernement du monde*, op. cit., pp. 197-250. Ver também John L. Comaroff e Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, op. cit. (em particular os capítulos 3 e 8).

14 Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, trad. Teresa Cadete, Lisboa, Relógio d'Água, 1997, p. 32.

No centro desta tragédia encontra-se a raça. Em larga medida, a raça é uma moeda icónica. Aparece em torno do comércio dos olhares. É uma moeda cuja função é converter o que se vê (ou aquilo que se prefere não ver) em géneros ou nem símbolos integrados numa economia geral de signos e de imagens que trocamos, que circulam, às quais atribuímos valor, e que autorizam uma série de juízos e de atitudes práticas. Podemos dizer que a raça é simultaneamente imagem, corpo e espelho enigmático dentro de uma economia de sombras, na qual é normal fazer da própria vida uma realidade espectral.

Fanon compreendera-o, e mostrou como, a par de estruturas coercivas que presidem à ordem do mundo colonial, o que constitui a raça é, antes de mais, uma certa força do olhar que acompanha um tipo de voz e, eventualmente, de toque. Se o olhar do colono «me fulmina» e «me imobiliza», e se a sua voz me «petrifica», é porque a minha vida não tem o mesmo peso do que a sua, defende ele[15]. Explicando aquilo a que chamava «a experiência vivida pelo Negro», ele analisa como um certo modo de distribuição do olhar acaba por criar o seu objecto, por fixá-lo e por destruí-lo ou, ainda, por restituí-lo ao mundo, mas sob o signo da desfiguração ou, pelo menos, de um «outro eu», um eu objecto, ou ainda um eu-à-parte. Determinado modo de olhar tem de facto o poder de bloquear a aparição do terceiro e a sua inclusão na esfera do humano: «Desejava simplesmente ser um homem entre outros homens»[16]. «E eis que me descubro objecto entre outros objectos», escreve[17]. Como é que, do desejo de ser

15 Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*..., op. cit.

16 Frantz Fanon, *Pele Negra*..., p. 106.

17 *Ibid.*, p. 153.

uma pessoa humana como as outras, chegamos à consciencialização de que somos apenas aquilo que o outro faz de nós — o seu objecto? «Depois tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado oprimiu-nos. O mundo verdadeiro invadia o nosso naco de humanidade», prossegue[38].

O litígio quanto à parte de humanidade do «terceiro» será, em última instância, a matéria do racismo colonial. O primeiro objecto de fixação desta disputa é o corpo. Em Fanon, a aparição do terceiro no campo do racismo efectua-se, primeiro, sob a forma de um corpo. À volta deste corpo «reina uma densa atmosfera de incertezas»[39]. Depressa o corpo se torna um peso — peso de uma «maldição», que faz o simulacro do nada e da precariedade. Antes mesmo de aparecer, tal corpo foi já posto em processo: «Eu acreditava estar construindo um eu», mas «o Branco teceu-o através de mil pormenores, anedotas, relatos»[40]. O corpo será, depois, uma forma aparentemente informe que suscita surpresa, assombro e terror: «Olhe, um preto! [...] Mamã, olhe o preto, estou com medo!». Só existe pela sua inspecção e a sua inscrição num labirinto de significações que o ultrapassam: «Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais». Para que o Negro seja visto e para que seja identificado como tal, pôs-se de antemão um véu no seu rosto e foi-lhe criado um rosto, «do qual toda a humanidade fugiu»[41]. O Negro não existe sem este véu. O Negro é uma sombra no centro de um comércio dos olhares. Este comércio tem uma dimensão tenebrosa,

[38] *Ibid.*, p. 104
[39] *Ibid.*, p. 104.
[40] *Ibid.*, p. 155. As citações seguintes provêm da mesma página.
[41] Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra...*, op. cit.

quase fúnebre, de tal maneira que exige, para o seu funcionamento, elisão e cegueira.

Ver não é a mesma coisa que olhar. Podemos olhar sem ver. E não é certo que aquilo que vemos seja efectivamente aquilo que é. Olhar e ver têm em comum solicitar este juízo, encerrar aquilo que vemos ou aquilo que não vemos em inextricáveis redes de sentido — as malhas de uma história. Na distribuição colonial do olhar, existe sempre um desejo de objectivação ou de supressão, um desejo incestuoso[42], assim como um desejo de posse ou, até, de violação. Mas o olhar colonial tem também por função ser o véu que esconde esta verdade. O poder na colónia consiste portanto fundamentalmente no poder de ver ou de não ver, de ser indiferente, de tornar invisível aquilo que não podemos ver. E se é certo que «o mundo é isto que vemos»[43], podemos então dizer que, na colónia, quem decide do que é visível e do que deve ficar invisível, manda.

A raça só existe por «aquilo que nós não vemos». Para além «do que não vemos», não existe raça. Com efeito, o poder[44] racial exprime-se no facto de aquele que escolhemos não ver nem ouvir não poder existir ou falar por si só. Em última instância, é preciso fazê-lo calar-se. Em todos estes casos, a sua palavra é indecifrável ou, no mínimo, desarticulada. É preciso que outra pessoa fale em seu nome e no seu lugar, para que o que ele pretende dizer faça completamente sentido na nossa língua. Como muito bem mostrou Fanon e, antes dele, W.E.B. Dubois, aquele a quem foi retirada a faculdade de falar por si é cons

[42] Frantz Fanon, *Pele Negra...*, op. cit. (capítulos sobre a sexualidade inter-racial).
[43] Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, p. 17.
[44] (*pouvoir* no original: trata-se de um jogo de palavras entre *pouvoir* e *voir* (N.T.).

trangido a pensar-se sempre como um «intruso», pelo menos a surgir na esfera social apenas como um «problema».

A raça é também a expressão de um desejo de simplicidade e de transparência — o desejo de um mundo previsível, sem filtros, sem complexidade. É a expressão da resistência à multiplicidade. É, por último, tanto um acto de imaginação como um acto de desconhecimento. É tudo o que se propagaria depois em cálculos de poder e de dominação, na medida em que a raça não atrai apenas a paixão, faz também ferver o sangue e conduz a gestos monstruosos. Mas não chega manter a raça pela simples «aparência». Ela não é unicamente uma ficção reguladora ou um conjunto mais ou menos coerente de falsificações ou de não-verdades. A força da raça deriva precisamente do facto de, na consciência racista, a aparência ser a verdadeira realidade das coisas. Por outras palavras, a aparência não é o contrário da «realidade». Como diria Nietzsche, «a aparência é a realidade»[45].

O racismo colonial alimenta-se daquilo a que Fanon chamou de «inquietação sexual», e «ciúme sexual». Se queremos compreender psicanaliticamente a situação racial experienciada por consciências particulares, é necessário, diz Fanon, «valorizar fenómenos sexuais»[46]. Ou seja, a origem arcaica do racismo e da negrofobia, enquanto objecto vacilante, é o medo da alucinante potência sexual atribuída aos Negros. Para a maioria dos brancos, afirma, o Negro representa o instinto sexual não domesticado. «O Branco que detesta o Negro não é dominado por um sentimento de impotência ou de inferioridade sexual?

[45] Friedrich Nietzsche, *A Vontade de Poder, para Uma Transmutação de Todos os Valores*, Lisboa, Alfanje, 2011.
[46] Frantz Fanon, *Pele Negra...*, op. cit., p. 142.

Sendo o ideal de virilidade absoluto, não haveria aí um fenómeno de diminuição em relação ao Negro, percebido como um símbolo fálico? O linchamento do Negro não seria uma vingança sexual?»[47]. Este fenómeno não é, no entanto, especificamente colonial. O linchamento dos homens negros no Sul dos Estados Unidos na época da escravatura e posteriormente ao proclamar da emancipação (1862-1863) encontra em parte a sua origem no desejo de os castrar. Ansioso com a sua própria potência sexual, o *petit blanc* racista e o senhor da plantação aterrorizam-se com o «gládio negro», do qual receiam não apenas o suposto volume, mas também o carácter penetrante e arrasador. No gesto obsceno do linchamento, procura-se portanto proteger a suposta castidade da mulher branca, levando o Negro ao limite da morte. Pretende-se levá-lo a contemplar o obscuro e a extinção daquilo que na alucinação racista se considera o seu «sol sublime», o seu *phallos*. O corte com a sua masculinidade deve passar pela transformação dos seus pertences viris num campo de ruínas — a sua separação das forças vitais. Isto porque, como afirma Fanon, nesta configuração, o Negro não existe. Ou melhor, o Negro será, antes de mais, um membro.

Para Fanon, dotar o Negro de uma força sexual que ele não tem participa de uma lógica dupla: a lógica da nevrose e a da perversidade, como um acto sadomasoquista. A alucinação especular no centro da qual se encontra o lado negro manifestaria, na realidade, o problema do incesto, que vive em qualquer consciência racista. Seria, por outro lado, a manifestação de uma nostalgia: a das «épocas extraordinárias de permissividade sexual, cenas orgiásticas, estupros não sancionados, incestos não reprimidos»[48]. Projectando as suas alucinações no Negro,

[47] *Ibid.*, p. 149.
[48] *Ibid.*, p. 143.

o racista comporta-se como se o Negro, de quem construiu a *imago*, verdadeiramente existisse. A alienação começa precisamente a partir do momento em que o Negro, em contrapartida, reproduz fielmente esta *imago* não só como se ela fosse verdadeira, mas também como se ele fosse o seu autor. Mas o que o racismo simbolicamente pretende é antes de mais a castração ou, ainda, o aniquilamento do pénis, símbolo da virilidade. «É na corporeidade que se atinge o Preto», precisa Fanon. O paradoxo é que, neste gesto, «não o vemos mais como o Preto, mas como um membro: o Negro eclipsou-se. Tornou-se um membro. Um pénis»[49].

EROTISMO DA MERCADORIA

Paralelamente a este aspecto negativo que assenta no terror, a colonização apresenta duas outras características, às quais Fanon presta pouca atenção. A primeira é a *violência da ignorância* — a «ignorância profunda» que, já em 1837, Alexis de Tocqueville salientou na sua *Carta sobre a Argélia*. Este menciona naturalmente a ignorância das línguas das «diferentes raças» que habitam a colónia, a distribuição das «tribos», dos seus costumes, do «próprio país — os seus recursos, os seus rios, as suas cidades, o seu clima»[50]. Os Franceses, diz ele, «ignoravam tudo o que respeitava à aristocracia militar dos cipaios e, quanto aos *marabus*, demoraram muito tempo a saber, quando se falava nisso, se se tratava de um túmulo ou de um homem». E para concluir: «Os Franceses não sabiam nada destas coisas e, para dizer a verdade, quase não se preocuparam

[49] Ibid., p. 146.
[50] Alexis de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, op. cit., p. 38.

em aprendê-las»[51]. A ideia era a de que a colónia seria, sobretudo, um campo de batalha onde a vitória caberia ao mais forte e não ao mais sábio.

A segunda característica é que a colonização é uma prodigiosa máquina produtora de desejos e de alucinações. Ela faz circular um conjunto de bens materiais e de recursos simbólicos tanto mais cobiçados pelos colonizados quanto mais raros são, tornando-os aliciantes e operadores de diferenciação (de prestígio, de estatuto, de hierarquia e, até, de classe). Corrupção, terror, encanto e estupefacção constituem recursos que o potentado gere e administra. A administração do terror e a gestão da corrupção passam por uma certa manipulação do verdadeiro e do falso, por um certo racionamento dos favores e das gratificações, pela produção de coisas ora comoventes, ora cativantes e sempre espectaculares, que o colonizado, dado que surpreendido, dificilmente esquecerá[52]. Deste ponto de vista, a dominação colonial requer um enorme investimento nos afectos, nas cerimónias e em toda uma energia emocional, cuja análise, até agora, foi pouco estudada.

Tal economia emocional implica tudo o que traz consigo a marca da vida e da morte, da abundância e da plenitude, em suma, da riqueza. O desejo de riqueza tem de abrir caminho em todo o corpo do colonizado e ocupar todos os recantos da sua psique. A este propósito, Tocqueville observava: «o país dos Cabilas está-nos interdito, mas a alma dos Cabilas abriu-se-nos e é possível penetrá-la». A razão, dizia ele, é que «a grande paixão do Cabila é o gosto pelos prazeres materiais, é por aí que podemos e

[51] Ibid., p. 40.
[52] Ferdinand Oyono, *Une Vie de boy*, Julliard, Paris, 1960; Mongo Beti, *Perpétue et l'habitude du malheur*, Buchet/Chastel, Paris, 1974.

devemos dominá-lo»[53]. Dos Árabes, dizia que a ambição pessoal e a avidez tinham muitas vezes mais força nos seus corações. Segundo ele, havia dois meios para os domesticar: cooperando com as suas ambições, pela instrumentalização das suas paixões, opondo os uns aos outros, para os manter dependentes do poder colonial, oferecendo-lhes dinheiro e favores, ou atiçando os ódios, desgastando-os através da guerra[54]. O potentado tenta, portanto, levar o indígena, quer a renunciar a coisas e a desejos aos quais está apegado, quer a introduzir uma nova ordem de verdade com novos ídolos — a lei de novas mercadorias e o preço de novos valores.

O dispositivo alucinatório do potentado assenta portanto em dois pilares. O primeiro é a regulação de necessidades, e o segundo é o dos fluxos do desejo. Entre ambos encontra-se a mercadoria, nomeadamente as formas da mercadoria que o colonizado admira e deseja desfrutar. A mercadoria é assim submetida a um triplo uso — simbólico, psíquico e instrumental. Mas sobretudo, na colónia, ganha o carácter de algo imaginário. É um nó fundamental para qualquer operação colonial, um espelho resplandecente, no qual a vida, o trabalho e a linguagem do colonizado se vêem reflectidos. De acordo com os contextos, desempenhará funções sedativas ou epilépticas. O potentado faz portanto espelhar no colonizado a possibilidade de uma abundância ilimitada de objectos e de bens. A pedra de toque do dispositivo alucinatório do potentado é a ideia de que não há *qualquer limite para a riqueza e para a propriedade e, portanto, para o desejo*. É esta ideia de um *imaginário sem simbólica* que constitui o «pequeno segredo» da colónia e que explica a força imate-

[53] Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, p. 46
[54] *Ibid.*, pp. 74-75.

rial do potentado colonial. Não é, aliás, de excluir que o êxito deste «imaginário sem simbólica» se deve ao facto de encontrar profundos ecos e pontos de apoio na história e nas categorias simbólicas autóctones.

Por exemplo, sabe-se que, aquando dos primeiros contactos entre os mercadores europeus e as sociedades atlânticas, o poder que os produtos de origem europeia tinham de fixar e estruturar os fluxos do desejo, pelo menos no caso africano, valorizavam-os muito para além da intenção do lucro propriamente dito. O mistério que, no geral, envolve o valor dos objectos manifestava-se então na maneira como os Africanos trocavam, por ouro e marfim, produtos aparentemente fúteis e sem qualquer valor económico. Mas, uma vez integrados nas redes locais de significação nas quais os seus portadores as investiam de poderes alargados, estes objectos de pacotilha aparentemente sem valor económico adquiriam subitamente um considerável valor social, simbólico e até estético. É também conhecido o deslumbramento que provocaram, nos Africanos, as armas europeias, o fascínio que a tecnologia ocidental exerceu nas suas cabeças (a começar pelos navios, mastro e velas, as vigias do casco, bússola e mapas), ou ainda o pânico que provocavam os seus instrumentos de vigilância. O mundo material e o dos objectos com os quais eles entraram em contacto foram considerados veículos de causalidade, como antigos feitiços. Os objectos de importação terem tal efeito no imaginário autóctone explica-se, em parte, pelo facto de o culto dos «feitiços» ser, por outras palavras, um culto materialista. Objectos religiosos e sagrados, objectos eróticos e estéticos, objectos de valor comercial, objectos técnicos ou talismânicos, tudo poderia ocupar um lugar na economia do deslumbramento e da sedução. A existência de um culto de feitiços de feição materialista e cerimonial (amuletos, colares,

medalhas, adornos, ornamentos e outras figuras) foi o substrato cultural a partir do qual a ideologia mercantil se desenvolveu enquanto *poder sobre a vida* (necromancia, invocação dos espíritos, feitiçaria) e figura de abundância. Aliás, inúmeros viajantes da época não hesitavam em afirmar que a religião do feitiço e a ordem social africanas se baseavam inteiramente no princípio do interesse[95].

Passa-se o mesmo com categorias do excesso e do desdobramento ou, ainda, com a existência de figuras monstruosas e criaturas ambivalentes que, tendo assimilado os feitiços, se transformam em temíveis senhores das forças da noite e da sombra, capazes, assim, de erguer o mundo. É o caso de chefes que um dia beberam cerveja pelo crânio de um dos seus antecessores ou de inimigos, e no dia seguinte foram simbolicamente mortos através de uma vítima humana de substituição. Estes, libertados de qualquer ligação clânica, afirmam a sua força viril tendo relações sexuais com uma irmã, ou desposam uma sobrinha do seu próprio grupo familiar matrilinear, e até se transformam simplesmente em leopardos. Não haver limites para o desejo explica-se também pela distribuição de diversas categorias de espírito, que respondem, cada uma delas, à lógica de justaposição, de permutação e de multiplicidade. É preciso, diz Luc de Heusch, «reunir na mesma estrutura simbólica o conjunto destas características mais ou menos desenvolvidas segundo casos particulares: o incesto real, a antropofagia, a assimilação do rei a um feiticeiro, os interditos que rodeiam a sua pessoa e, por fim, o regicídio», todas as coisas que «definam uma formidável potência mágica capaz de abolir a fronteira entre a cultura — da qual o chefe se separa durante a sua sacralização — e a

[95] William Pietz, *Le Fétiche. Généalogie d'un problème*, Kargo & L'Éclat, Paris, 2005, p. 105

natureza que ele soberanamente investe»[96]. É o caso de objectos encantados que são investidos de uma força perigosa e que funcionam, ao fazê-lo, no mesmo registo que a parte maldita da própria realeza, pois o seu segredo é participar na ressurreição das coisas.

Aliás, existe uma parte maldita que constitui a história das relações entre África e a mercadoria. Esta história ganha forma com o tráfico atlântico. Contribuindo para o tráfico de escravos, a relação dos Africanos com a mercadoria estruturou-se rapidamente em torno do tríptico desejo de consumo/morte/genitalidade. A vários respeitos, a economia política do tráfico de escravos foi uma economia fundamentalmente libidinosa. Esta sua particularidade deve-se ao facto de o centro de gravidade ou, ainda, o seu motor principal terem sido, por um lado, o desejo de consumo e, por outro, o desejo de uma absoluta e incondicional despesa. Tal desejo mantinha, em troca, uma estreita relação com os procedimentos da reprodução sexual. Reveste-se, desde muito cedo, de traços de corrupção, que nem a perspectiva de autodestruição (a venda dos parentes próximos e a dissolução dos laços sociais) limitou. É possível, no entanto, dizer desta economia que ela fez da autodestruição e do desperdício os principais indicadores da produtividade. Durante o tráfico de escravos, o consumo das mercadorias europeias em troca do uso das suas próprias gentes por mercadores africanos de escravos torna-se o meio pelo qual estes últimos sublimam o desejo de morte, característico de qualquer poder. Nesta época, o poder tinha com o comércio efectivamente

[96] Luc de Heusch, *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris, 1986 (em particular o capítulo consagrado ao «rei na cena sacrificial»). Ver também, do mesmo autor, *Le Roi de Kongo et les monstres sacrés*, Gallimard, Paris, 2000.

uma relação que não era apenas objectal, mas também erótica. Em tal contexto, o prazer equivalia à autorização absoluta, na medida em que era considerado poder tudo aquilo que incorporasse, preferencialmente, uma prática transgressora — uma prática que pretendia também ser uma estética.

No que respeita à dominação, ela não consistia tanto em explorar o trabalho dos submissos como em transformá-los em objectos numa economia geral de uso e de sensações que o comércio mediava. Consumir era, de repente, a marca de um poder que não cedia aos seus desejos, mesmo se estes o levavam a colidir com o mestre-todo-poderoso — a morte. Os seres humanos, submissos ao potentado ou cativos de guerra, podiam ser convertidos em mercadorias de venda para negreiros. O seu valor era mensurado sob o ónus do valor de mercadoria que o potentado adquiria como recompensa da venda dos seres humanos. A conversão dos seres humanos em mercadorias podia inclusivamente atingir os membros da família chegada ou alargada do potentado. Os objectos recebidos em troca eram depois investidos num duplo cálculo: o cálculo da dominação (na medida em que o comércio de escravos servia como base do poder político) e o cálculo dos prazeres (fumar tabaco, ver-se ao espelho, beber rum e outras bebidas alcoólicas, comer, vestir, copular, bater nas mulheres, nas crianças e nos filhos). Existe, portanto, na história africana uma figura do comércio que tem como significante central o «parente vendido ou destinado à morte» em troca da mercadoria. Esta fenda [illegible] estrutura do sujeito é aquilo que devemos entender pela palavra desejo.

O instinto de fruição ao qual estavam sujeitas as elites africanas da época apoiava-se por fim num conjunto de repertórios simbólicos fortemente firmados nas maneiras de pensar, agir e viver das sociedades que estas elites dominavam — uma metafísica da vida. Um dos pilares de tal metafísica da vida era o estado comunal entre o ser humano, por um lado, e, por outro, os objectos, a natureza e as forças invisíveis. O outro pilar era a crença numa divisão do mundo entre o visível e o oculto. Esta divisão permitia a supremacia do universo invisível, origem secreta de qualquer soberania. Fazia da pessoa humana um joguete de realidades que a ultrapassavam. A ausência de autonomia individual expressava-se numa economia da subordinação cujas formas variavam incessantemente. Mas a subordinação funcionava também como dívida de protecção. Aliás, durante o tráfico atlântico, tratava-se sobretudo de uma submissão ao presente. Na maioria dos casos, tempo e valor eram considerados contidos no momento e esgotavam-se no momento. Nada era certo e, sendo tudo possível, arriscava-se com as mercadorias, como se arriscava com o corpo, o poder e a vida. Também o próprio tempo, como a morte, se reduzia a um imenso jogo de azar.

Impôs-se, portanto, por um lado, uma aguda consciência da volatilidade e da frivolidade da riqueza e, por outro, [illegible] concepção instantânea do tempo e do valor. De seguida vinha, como salientámos acima, a submissão das pessoas aos feitiços; ou ainda a das mulheres aos homens, dos filhos aos pais e, ainda mais fundamentalmente, de todos aos antepassados, ou seja: o poder da morte sobre a vida. Esta última era conduzida a partir de um postulado fusional que dizia respeito à relação com as coisas como com a família. Tudo isto explica, mais do que podemos crer, os contornos das tiranias africanas da época ou ainda a expressão da violência social — tangibilidade, tactilibilidade, palpabilidade. Num outro plano, a relação com os bens de consumo e com os bens de prestígio (mulheres,

crianças e aliados) ia cedendo ao modelo da penetração da mercadoria na alma dos indivíduos, e a relação com as pessoas reduzia-se a um bloco de dívidas, como no sistema dos «antepassados». Tudo, inclusive a violência social, se formava doravante na relação credor-devedor.

A colonização, em grande medida, apenas reforçou estes dispositivos. Muita da submissão dos Africanos à colonização passa pela mediação de bens. O investimento libidinal nos bens e objectos é tanto mais grave quanto mais brilham pela sua raridade. Mas, tal como na época do tráfico, o desejo de bens é usado, se não pela morte, pelo menos por qualquer aspecto de escravatura. À semelhança do tráfico atlântico, a colonização marca portanto a entrada dos Africanos numa nova era caracterizada pelo desenfreado desejo e prazer — desejo, sem responsabilidade, e prazer como mentalidade[57]. Aqui, a matéria-prima da fruição é o prazer dos sentidos. O tráfico de escravos em particular constitui um momento assaz exuberante, no qual a equivalência entre os objectos e os seres humanos é quase total. Uns e outros são reduzidos a signos. A relação com os objectos passa pelo consumo imediato, pelo prazer bruto. O colonizado, tal como antes dele o comerciante de escravos, deixa-se fascinar e capturar pelo ídolo por detrás do espelho, o visível da imagem especular, que são os tecidos e os panos, o rum, os fuzis e a quinquilharia, as estradas, os monumentos, o caminho-de-ferro, as pontes e os hospitais.

Porém, para adquirir estes bens novos, o colonizado deve situar-se numa posição de servidão integral para com o potentado. Deve inscrever-se numa relação de dívida — a dívida de dependência a respeito de seu senhor. Sujeita-se também a uma pedagogia que supostamente lhe vai

[57] Joseph C. Miller, *op. cit.*

inculcar interesse pela futilidade e pela avidez. Instintos naturais, bem como instintos deliberadamente cultivados, futilidades, venalidades e avidez constituem as três principais manifestações desta posição de servidão para com o senhor e o culto do potentado. São assim necessários muitos rodeios para usufruir destes bens novos ou ainda da promessa de cidadania, e a possibilidade de uma satisfação efectiva dos novos desejos é incessantemente adiada. É por isso que a colónia encerra sempre uma dimensão nevrótica e uma dimensão lúdica, uma feição do acaso, uma radical ambivalência que a crítica recente tem trazido ao de cima. Não faz nascer no colonizado um mundo de sonhos que, demasiado rápido, pode transformar-se num pesadelo? Esta dialéctica da mentira, que, a qualquer momento, pode tornar-se um pesadelo, é uma das forças motoras do potentado, mas também o seu calcanhar de Aquiles. A vários respeitos, os nacionalismos africanos são o produto do conflito entre estes sonhos e a frustração pela impossibilidade de realmente os satisfazer.

Se há um pequeno segredo da colónia, é a *submissão do indígena através do seu desejo*. No palco colonial, é esta submissão pelo desejo que, por fim, leva o colonizado para «fora de si», enganado pela vã quimera da imagem e do sortilégio. Deixando-se arrastar, o colonizado penetra num outro ser e vive agora o seu trabalho, a sua linguagem e a sua vida como tantos processos de ensombramento e de travestimento. Foi devido a esta experiência de feitiço e de «estranhamento» (*estrangement*) que o encontro colonial esteve na origem de um avolumar de alucinações. Ela põe na balança desejos que os colonos e colonizados, por vezes, mantêm esquecidos e que, precisamente por isso, foram mandados e recalcados no inconsciente. Se tivermos em conta tudo o que a precede, a memória da colónia no texto negro ganha, necessariamente, duas formas.

A primeira consiste em inscrever a colónia numa mitologia do endividamento, fazendo valer as perdas que África sofreu com o infligido encontro. Tal dívida teria, em si, uma dupla dimensão. Por um lado, era uma dívida de procriação. Por outro, uma dívida de hospitalidade. Em ambos os casos, o discurso da perda e da dívida tem como finalidade produzir efeitos de culpabilização. O mundo africano saído da colónia seria um mundo da perda — perda ocasionada por um crime. O responsável pelo crime estaria não apenas na situação de culpa, mas também em dívida para com aqueles que violaram os direitos naturais.

A memória da colónia ganha, por outro lado, o ar de um *trabalho psíquico* cujo objectivo é a cura. Admitamos que a cura consiste, de maneira geral, em levar à consciência dois tipos de segredo, que Freud evoca na sua *Inquiétante Étrangeté*: aqueles que conhecemos e que nos esforçamos por esconder, e aqueles que não conhecemos porque não se apresentam directamente na consciência. No contexto negro, estes dois tipos de segredo são, na realidade, apenas um. A confissão que o texto africano se recusa a fazer, é que o enigma da falta no centro do desejo é a principal razão pela perda do nome próprio. Tal enigma explica a «dilatação do vazio» (Lacan) que os escritos africanos do eu trabalham. É este enigma que notifica e ratifica a perda. Nestas condições, uma autêntica prática da cura consistiria, para os Negros, em libertar-se deste pequeno segredo, reconhecendo, de uma vez por todas, «o outro em si» e assumindo este «desvio pela alteridade» como fundamento de um novo conhecimento de si — um saber necessariamente dividido, um *saber do afastamento/desvio e da sua representação*. Nos procedimentos de constituição do assunto, continua a atribuir-se um enorme peso psíquico à colónia. Por outras palavras, isto é uma consequência de não se reconhecer a submissão dos Negros ao desejo; o facto

de eles se terem deixado levar, seduzir e enganar por este «grande cordel na maquinaria imaginária»[58] que foi o comércio.

O TEMPO NEGRO

Acabámos de afirmar que a recordação dos Negros do potentado colonial é a de um infortúnio originário ao mesmo tempo que recusam confessar um certo investimento inconsciente na colónia enquanto máquina de produção do desejo. Tudo isto se explica sem dúvida pela maneira como fazem a crítica do tempo. Ora, o que é o tempo e o que se deve entender por esta categoria? Merleau-Ponty fala do tempo como aquilo que encontramos, inevitavelmente, no caminho até à subjectividade[59]. Dirá, aliás, do tempo, que ele é «a característica mais geral dos factos psíquicos» — pelo que se devem compreender duas coisas: por um lado, existe, entre o tempo e a subjectividade, uma relação íntima, constituída por acontecimentos psíquicos, por outro, tempo e sujeito comunicam por dentro, e, consequentemente, analisar o tempo é aceder à estrutura concreta e íntima da subjectividade. Poderemos facilmente adaptar à memória, e até à recordação, aquilo que Merleau-Ponty afirma acerca do tempo: que memória e recordação são, fundamentalmente, formas de presença do passado (dos seus traços, dos seus restos e fragmentos) na consciência, quer seja uma consciência racional ou uma consciência onírica e imaginária. As considerações que se seguem pretendem assim mostrar, por

---

[58] A expressão é de Gérard Guillerault, *Le Miroir et la Psyché*, Gallimard, Paris, 2003, p. 142.
[59] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 460.

um lado, como, se falarmos do arquivo literário, é possível explicar as razões de negar a confissão acima referida. Por outro, têm por objectivo indicar os parâmetros cognitivos e expressivos a partir dos quais se efectua a crítica negra do tempo e se elabora, de maneira geral, a memória da colónia e, por conseguinte, do potentado.

O texto literário está farto de demonstrar que, no caso dos Negros, as linguagens da recordação dependem, em grande parte, da crítica que se faz do tempo. No romance negro, tudo parece indicar que o tempo não é um processo que podemos limitar-nos a registar sob a forma, por exemplo, de uma «sucessão de instantes». Por outras palavras, não existe tempo em si. O tempo nasce da relação contingente, ambígua e contraditória que mantemos com as coisas, com o mundo e, até, com o corpo e os seus duplos. Como aliás Merleau-Ponty indica, o tempo (mas pode dizer-se o mesmo da recordação) nasce de um certo olhar sobre o eu, sobre o outro, sobre o mundo e sobre o invisível. Surge de uma certa *presença* em todas estas realidades, tomadas em conjunto. Se outra coisa mostra claramente o romance africano é que o tempo tem sempre uma relação com os seus duplos. Participar do tempo é sempre, de certo modo, deixar de saber a que se agarrar quanto ao próprio eu. É fazer a experiência do «desdobramento do eu, [da] divisão do eu, [da] permutação do eu»[60]. Tanto em Amos Tutuola, Sony Labou Tansi, como Dambudzo Marechera, Yvonne Vera ou ainda Yambo Ouologuem, a experiência do tempo faz-se através de sensações (visão, audição, tacto, olfacto, paladar).

A memória e a recordação põem efectivamente em jogo toda uma estrutura de órgãos, todo um sistema ner-

[60] Sigmund Freud, *L'Inquiétante étrangeté*, PUF, Paris, 2000 [1919], p. 91.

voso, toda uma economia de emoções no centro das quais está necessariamente o corpo e tudo o que o ultrapassa. O romance mostra também como a recordação pode acontecer através da dança e da música ou, ainda, pelo jogo de máscaras, o transe e a possessão[61]. Portanto, qualquer memória encontrará, a um dado momento, a sua expressão no universo do sensível, da imaginação e da multiplicidade. Assim, em vários países africanos que se confrontam com o drama da guerra, a recordação da morte está directamente escrita no corpo magoado ou mutilado do sobrevivente, e será a partir deste corpo e das suas enfermidades que a memória do acontecimento é refeita. Se juntarmos a imaginação à memória, enriqueceremos precisamente o [illegible] conhecimento e a sua semântica e pragmática.

Dito isto, a crítica do tempo tal como se desenrola na ficção negra contemporânea ensina-nos igualmente que o tempo é sempre aleatório e provisório. Vai mudando indefinidamente, e as suas formas são sempre incertas. Consequentemente, representará sempre uma região heterogénea, irregular e fragmentada da experiência humana. Sendo assim, a relação do sujeito com o tempo é uma relação que não tenta, necessariamente, esquivar-se ao passado e ao futuro, mas pelo menos resgatá-los e subsumi-los[62]. No entanto, isto não significa que a distinção entre o antes e o depois, o passado e o futuro não exista de todo. O presente, enquanto presente, estende-se simultaneamente no sentido do passado e no do futuro ou, mais radicalmente,

[61] Entre outros vectores da memória, Catherine Coquery-Vidrovitch inclui os bois sagrados, os túmulos de santos muçulmanos, as mesquitas e algumas máscaras e danças. Ver Catherine Coquery-Vidrovitch, «Lieux de mémoire et occidentalisation», in *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, Paris, 1999, pp. 378-379.

[62] Sami Tchak, *Place des fêtes*, Seuil, Paris, 2001.

procura aboli-los. Assim, na escrita de romance, é predominante um tempo que poderíamos chamar de paradoxal, porque nunca é plenamente um tempo presente sem, por isso, romper totalmente com o passado e o futuro[63]. É um tempo com durações diferenciais, das quais as duas leis são a lei do deslocamento e a da simultaneidade (co-ocorrência). Será sempre no plural que o romance negro fala do tempo ou dos seus fluxos. A escrita romanesca está, assim, preocupada em descrever o processo de transmutação do tempo e, até, da acumulação dos tempos[64].

Além do mais, memória e recordação só têm sentido em relação à ideia segundo a qual o tempo é, na realidade, uma espécie de antecâmara *do real e da morte*[65]. Nesta antecâmara jazem coisas inéditas, inesperadas ou, mais radicalmente, «possibilidades escondidas», toda a espécie de potencialidades simultaneamente criativas e destrutivas, um mundo invisível e secreto, que constitui a verdadeira face do real, sem a qual não pode haver redenção deste mesmo real[66]. Nesta superfície opera-se a passagem do real ao ilusório, do avesso ao direito, a conversão de um no outro[67]. Em tais condições, recordar é, antes de mais, partilhar a diferença e produzir o desdobramento, precisamente porque existe um deslocamento essencial entre as várias unidades do tempo na sua relação ao acontecimento[68].

Em contrapartida, o acontecimento não sobrevive simplesmente. Será preciso decifrá-lo e exprimi-lo. Por

[63] Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Seuil, Paris, 1998.
[64] Amos Tutuola, *L'Ivrogne dans la brousse*, Gallimard, Paris, 2006.
[65] Ver nomeadamente Sony Labou Tansi, *La Vie et demie*, Seuil, Paris, 1979; *Les Yeux du volcan*, Seuil, Paris, 1988; *L'État honteux*, Seuil, Paris, 1981; *Le Commencement des douleurs*, Seuil, Paris, 1995.
[66] Mia Couto, *Les Baleines de Quissico*, Albin Michel, Paris, 1996.
[67] Sony Labou Tansi, *L'Anté-peuple*, Seuil, Paris, 1983.
[68] Amos Tutuola, op. cit.

isso, os procedimentos divinatórios[69] ganham importância. Mas como exprimir um «acontecimento» a não ser, de maneira geral, pela associação de palavras e de imagens, servindo algumas palavras de muitas formas vazias que preenchemos com imagens, e outras devendo a sua existência apenas à condição de servir de veículo para signos, aos quais, no entanto, nada se adequam? Por outras palavras, a recordação só existe na intersecção entre um acontecimento, palavras, signos e imagens. Tal encontro pode desembocar em rituais. Esta quase-indissociabilidade de palavras, signos e imagens não permite somente exprimir o acontecimento, mas, de modo mais radical, manifestá-lo, numa espécie de epifania[70]. Nos procedimentos da lembrança enquanto prática de cura, as imagens podem variar e ser substituídas umas pelas outras. Neste processo, estabelece-se uma relação extremamente complexa entre o sentido/significação e a designação ou, ainda, aquilo a que acabo de chamar manifestação. Quanto ao assunto que se recorda, ele será em princípio algo contestado. Tal contestação resulta de um acontecimento inaugural, a perda aparente do nome próprio. Esta perda será tanto mais traumática quanto mais acompanhada for por uma profunda instabilidade do saber, uma destruição do senso comum, uma incerteza radical quanto ao eu, ao tempo, ao mundo e à linguagem. Este estado de incerteza radical constitui a estrutura objectiva do próprio acontecimento, mas também da narração, da narrativa que dele se constrói. Torna impossível qualquer empresa de atribuição de identidades fixas. É, em parte, o que explica a íntima relação que o romance negro estabelece entre perda do nome próprio (destruição da medida)

[69] Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé*, Seuil, Paris, 2000.
[70] Sony Labou Tansi, *Les Sept Solitudes de Lorsa Lopez*, Seuil, Paris, 1985.

e o enlouquecer, isto é, a abertura para uma via convulsiva, inclusive para o suicídio[71].

Em tal contexto, recordar consiste sempre num ultrapassar de limites daquilo que é possível exprimir-se numa linguagem[72]. Donde o recurso a várias linguagens simultâneas do tempo, e até do corpo, na medida em que, como acontece por exemplo com Amos Tutuola, cada corpo penetra sempre um outro e coexiste com ele, se não em todas as partes, pelo menos nas suas partes essenciais[73]. Estamos portanto perante a um aspecto da recordação que se manifesta sob a forma de gaguez quando se diz quem se é ou o que se passou. O mesmo tipo de procedimento põe-se quando se trata de relembrar o potentado pós-colonial, esplêndida manifestação de um tempo sem passado nem futuro ou, ainda, de um passado decaído, que nunca deixar de se de querer muito ressuscitar, mas cujo sentido só aparece em fissuras e na dissipação[74].

A este respeito, vejamos o exemplo do primeiro capítulo da *La Polka*, de Kossi Efoui[75]. O romance abre com um narrador, sentado, a olhar para uma rua sem vida. Antes de conhecermos o nome do sujeito que narra, são os seus sentidos que se convocam: neste caso, a visão. Mas a visão de quê, senão de um amontoado de escombros, de «lanços de paredes caídas com portas e janelas e as suas armações esventradas pelo fogo»[76]? Por detrás destes objectos, é da ruína que se trata — o tempo da ruína e da destruição.

---

[71] Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, op. cit.

[72] Ver, a título de exemplo, Yvonne Vera, *Papillon brûle*, Fayard, Paris, 2002. Ou ainda Sony Labou Tansi, *Le Commencement des douleurs*, op. cit.; e *L'Autre Monde. Écrits inédits*, Revue Noire, Paris, 1997.

[73] Achille Mbembe, «Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d'Amos Tutuola», *Cahiers d'études africaines*, n.º 172, 2003.

[74] Alain Mabanckou, *Verre cassé*, Seuil, Paris, 2005.

[75] Kossi Efoui, *La Polka*, Seuil, Paris, 1998.

[76] *Ibid.*, p. 9.

O tempo, consequentemente, desvela-se aqui pela sua capacidade de deixar vestígios de um acontecimento primordial — um acontecimento destruidor, de cujo fogo é um dos significantes maiores. O tempo, por consequência, vive-se, vê-se e lê-se na paisagem. Antes da recordação, existe a visão. Recordar é ver, literalmente, o vestígio deixado fisicamente no *corpo de um lugar* pelos acontecimentos do passado. Não existe, no entanto, corpo de um lugar que não se relacione, de certa maneira, com o corpo humano. A própria vida deve «ganhar corpo» para ser reconhecida como real. Do corpo humano, o romancista presta uma especial atenção ao rosto e aos seus traços, que, explica, foram redesenhados «por qualquer coisa de brutal que entrou no olhar». Faz questão de mencionar, de uma assentada, corpo e rostos de mulheres, de homens e de animais identicamente imobilizados pela dita qualquer coisa cuja irrupção na vida se faz através da brutalidade. A distinção entre as espécies e os géneros vai assim atenuar-se. Uma comunidade de aparência, uma semelhança que desde logo liga uns aos outros. O próprio rosto mantém uma íntima relação com a máscara: «Homens e animais partilham a mesma visão, a mesma máscara de espanto»[77].

É costume dizer-se que a visão vem antes do nome. Na realidade, a cara e o nome ecoam um no outro. O nome reaviva o olhar, e vice-versa. Não existem um sem o outro, e todos remetem para a voz, para o gesto e, no fim, para a própria vida. De súbito, o tempo da ruína será, segundo o romancista, o momento em que «gestos da vida deixam de ser seguidos pelo olhar»[78]. É, então, que os corpos se tornam ancilosados, e a voz, o seu timbre e o seu ritmo

---

[77] *Ibid.*

[78] *Ibid.*, p. 10.

passam por todos os estados. Quanto mais treme, mais áspera se torna. Noutros momentos torna-se «asmática». Pode então adivinhar-se «num instante que cada palavra [emitida pela voz] é uma falsa saída», pois a voz agora «não tem seguimento», cortada em dois[79]. A fala, deixando de saber «como reaver ou agarrar o tempo presente» — ou, dito de outro modo, deixando o tempo de estar bem seguro nas mãos —, faz com que ele escape «no movimento de báscula entre antes e depois e regresso». Coloca-se «fora das palavras da vida»[80]. Pode dizer-se que esta inscrição do tempo fora das palavras da vida é o acontecimento.

Acerca de *La Polka*, podemos então dizer que é um romance que faz do corpo o lugar de memória por excelência. Por vezes, o corpo parece não pertencer a ninguém em particular. Pertence àquilo que se poderia chamar o *número*. É o mesmo que, no bar, às tantas da noite, quando se desbunda no anonimato do álcool e das prostitutas: «As raparigas andam de um lado para o outro e vão-se roçando por uns e por outros no seu vaivém — quanto é no traseiro?»[81]. No calor dos corpos, «há os que apalpam [...] os que beliscam [...] os marinheiros que batem palmas e depois aqueles que se satisfazem só a olhar». Existe, sobretudo, o corpo da mulher: «Elas sabem dosear a energia dos seus corpos. Primeiro o sorriso, depois o estremecer do busto [...] Depois recomeça-se com o sorriso, um olhar incendeia-se — quanto é no traseiro? Quase às escuras, abaixa-se em direcção às coxas. A rapariga desfaz o sorriso e abre as pernas». E, como se tudo tivesse de se passar assim a copulação generalizada[82].

[79] *Ibid.*, p. 11.
[80] *Ibid.*, p. 12.
[81] *Ibid.*, p. 38. As citações que se seguem provêm da mesma página.
[82] *Ibid.*, pp. 54 e 111.

Em *La Polka*, o corpo é predisposto para o disfarce e para os enfeites. Em parte, é isto que lhe dá brilho: coroas de flores, chapéus gigantes com fitas, decorações de toda a espécie — colares de pérolas em torno dos pescoços nus das raparigas, sininhos dourados presos à volta dos tornozelos dos músicos dançarinos. O cerimonial parece, no entanto, evocar a morte. Em cima do carro funerário com nervuras de palmeiras entrançadas, eis, «imóvel, um morto vivo vestido de branco». É a mascote de um carnaval[83]. Mas há um risco constante no seio da multidão. É o de ser reduzido a corpos «descarnados, cambaleantes, para os quais já nenhuma roupa serve»[84]. Mais grave ainda, é ser condenado a sair do tempo e a sair de si mesmo: «Passámos a noite a lutar contra os órgãos em fuga do nosso corpo: o estômago esfalfado que deixa um vazio onde antes havia fome e sede, a língua que se revira até à glote, os braços a balouçar e os ombros totalmente descaídos e o olhar murcho. A boca abre-se de repente, fica aberta, sem grito, mas à espera de um arroto, de uma súbita subida de vísceras ou de uma saída brutal, osso após osso, ao longo de todo o vigamento corporal. Osso após osso, os longos, os curtos, os planos, os que nem enganosamente pensamos serem arredondados e rugosos, um rosário de vértebras que se precipitam por esta boca aberta até ao ponto de a pele flácida se discernir, revirar e distender. Um corpo em suspensão, em instância de queda, em alerta epiléptico»[85]. Em *La Polka*, este gigantesco tremer do corpo não existe sem estar ligado à morte ou ainda ao desaparecimento — a questão do sepulcro. Segundo o romancista, o problema é que a morte não produz necessariamente

[83] *Ibid.*, p. 58.
[84] *Ibid.*
[85] *Ibid.*, p. 59.

recordação. E, aliás, «este ar de mortos que nós temos, como poderá fabricar recordação? A cada desaparecimento enfraquece a memória dos nomes, como se todas estas vidas fossem assuntos devidamente ordenados»[86]. A partir daí, «a máscara de assombro acontece quando tudo se contrai e sobra apenas a ruminação de uma última imagem que procura o seu lugar entre o antes e o depois»[87]. Também pode ser que o tempo se torne rebelde: recusa-se a gastar-se e põe-se a armar ciladas às pessoas.

CORPO, ESTÁTUAS E EFÍGIES

As estátuas, as efígies e os monumentos coloniais desempenham precisamente a função de armadilha. Para lá das suas variedades, remetem para três nomes. Na verdade, são, antes de mais, objectos feitos de toda a espécie de materiais: mármore, granito, bronze, cobre, aço, etc. Enquanto objectos, constituem blocos inertes, erectos, aparentemente mudos. Depois, trata-se de objectos que, na maioria, apresentam a forma de um corpo humano ou de um animal (caso do cavalo que carrega um conquistador). Representam mortos. Em tais objectos, o morto torna-se uma coisa ornamentada. Por fim, a um dado momento da sua vida, estes mortos terão sido sujeitos. É essa qualidade de sujeito que as estátuas procuram preservar na representação. Não existe nenhuma estátua sem esta fusão da objectalidade, da subjectividade e da mortalidade. Aliás, todas as estátuas coloniais remetem para uma maneira de relembrar o tempo. As estátuas e efígies coloniais testemunham, sem excepção, esta muda genealogia, no seio

86. *Ibid.*, p. 64.
87. *Ibid.*, p. 65.

da qual o sujeito desafia a morte, que, por sua vez, desafia o próprio objecto que era suposto preservar, simultaneamente, o lugar da pessoa e o do morto.

A par das estátuas propriamente ditas existem outros objectos, monumentos e infra-estruturas: as estações de caminho-de-ferro, os palácios dos governantes coloniais, as pontes, os campos militares e as fortalezas. No Império Colonial Francês, a maioria destas obras data dos séculos XIX e XX. Num plano puramente estético, trata-se de uma época na qual, para lá dos ares de laicização, a missão da arte é ainda concebida de modo pararreligioso. Pensa-se que a arte deve salvar o Ocidente da sua infeliz memória e dos seus medos recentes[88]. Ao fazê-lo, participa numa narrativa heróica. Para tal efeito, deve convocar as forças adormecidas, levando-as, a seu modo, a uma espécie de festa e de espectáculo. Na colónia, a festa adquire um aspecto selvagem. As obras e outras infra-estruturas (palácios, museus, pontes, monumentos e outros) não fazem apenas parte de novos feitiços. Para que tenham surgido, foi preciso muitas vezes profanar sepulcros. Vieram ao de cima crânios de reis mortos, e os seus caixões foram abertos. Procedeu-se ao levantamento de todos os objectos que adornavam os corpos (jóias, piastras, correntes, etc.) antes que os museus pudessem, por fim, acolher os objectos funerários arrancados às sepulturas[89]. O regresso

88. Laurence Bertrand Dorléac, *L'Ordre sauvage. Violence, dépense et sacré dans l'art des années 1950-1960*, Gallimard, Paris, 2004.
89. Didier Nativel e Françoise Raison-Jourde, «Rapt des morts et exhibition monarchique. Les contradictions de la République colonisatrice à Madagascar», in Jean-Pierre Chrétien e Jean-Louis Triaud (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, Paris, 1999, pp. 173-195. Na mesma obra, ver igualmente Odile Goerg, «Le site du Palais du gouverneur à Conakry. Pouvoirs, symboles et mutations de sens» (pp. 389-404).

dos mortos tem por função induzir os colonizados ao transe, uma vez que passam a ser obrigados a celebrar um «sacrifício sem deus nem antepassados».

A economia simbólica da colónia torna-se, neste contexto, uma grande economia da dádiva, sem contrapartida. Em torno destas obras e infra-estruturas acontece uma espécie de troca que provém da perda sumptuária. Objectos considerados não permutáveis (pontes, museus, palácios, infra-estruturas) foram cedidos aos indígenas por uma autoridade feroz no decorrer de uma festa selvagem onde o corpo e a matéria se entrelaçam.

Perante as múltiplas significações das estátuas e dos monumentos coloniais que ocupam ainda as fachadas dos lugares públicos africanos, muito tempo após a proclamação das independências, importa portanto relacioná-los com uma forma de poder e de dominação. Estes vestígios do potentado são os sinais da luta física e simbólica que esta forma de poder se obrigou a infligir ao colonizado. É sabido que, para ser duradoura, qualquer dominação se inscreve não apenas no corpo dos seus submissos, mas também deixará marcas no espaço que eles habitam, assim como traços indeléveis no seu imaginário. Deve involucrar o subjugado e mantê-lo num estado mais ou menos permanente de transe, de intoxicação e de convulsão — incapaz de reflectir, com toda a clareza, por si só. Só assim pode levá-lo a pensar, a agir e a orientar-se como se fosse irrevogavelmente apanhado nas redes de um insondável sortilégio. A submissão vai também inscrever-se na rotina de todos os dias e nas estruturas do inconsciente. O potentado habita de tal maneira o submisso que este deixará de conseguir exercer a sua faculdade de ver, ouvir, cheirar, tocar, mexer, falar, de andar, de imaginar, deixará até de sonhar sem referência ao significante

senhor que, doravante, o domina e o obriga a balbuciar e a titubear[90].

O potentado colonial não transgride esta regra. Em todas as etapas da vida quotidiana, o colonizado submeteu-se a uma série de rituais, uns mais prosaicos que outros, de submissão. Por exemplo, podiam ter-lhe mandado agitar-se, deitar-se e chafurdar na lama, vagabundear, cantando, dançando e vivendo a sua dominação como uma necessidade. Acontecia isto, por exemplo, na inauguração de diversos monumentos, no descerramento de placas comemorativas, em aniversários e outras festas comuns aos colonizadores e aos colonizados[91]. A consciência negativa (a consciência de não ser nada sem o seu senhor, de tudo dever ao seu senhor, nessa altura considerado um parente) comandava todos os momentos da sua vida e esvaziava-a de qualquer manifestação de livre vontade[92]. Compreende-se que, neste contexto, as estátuas e os monumentos coloniais não fossem em primeiro lugar artefactos estéticos destinados ao embelezamento das cidades ou da vida em geral. Tratava-se, de uma ponta a outra, de manifestações totalmente arbitrárias, cujas premissas se encontram logo na maneira como foram conduzidas as guerras de conquista, as guerras de «pacificação» ou, ainda, como se combateram as insurreições armadas[93]. Poderes travestidos, elas eram a extensão

---

[90] Achille Mbembe, «La "chose" et ses doubles dans la caricature camerounaise», *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, n.º 141-142, 1996.

[91] Odile Goerg (dir.), *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Karthala, Paris, 1999, pp. 201-207.

[92] Achille Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun*, op. cit.

[93] René Pélissier, *Les Guerres grises. Résistance et révoltes en Angola, 1845-1941*, Éditions Pélissier, Montamets, 1978; *La Colonie du Minotaure. Nationalismes et révoltes en Angola, 1926-1961*, Éditions Pélissier, Montamets, 1979; *Les Campagnes coloniales du Portugal, 1844-1941*, Pygmalion, Paris, 2004; David Anderson, *Histories of the Hanged. The Dirty War in Kenya and the End of the Empire*, Norton, Nova Iorque, 2005.

escultural de uma forma de terror racial. Ao mesmo tempo, eram a expressão espectacular do poder de destruição e de rapina que, do princípio ao fim, foi o motor do projecto colonial[94].

Mas, sobretudo, não existe dominação sem um modo de *culto dos espíritos* — neste caso, o espírito-cão, o espírito-porco, o espírito-canalha, ontem como hoje, característicos de qualquer imperialismo. Por sua vez, o culto dos espíritos pode, por todo o lado, uma forma de evocação de mortos — uma necromancia e uma geomancia[95]. Deste ponto de vista, as estátuas e os monumentos coloniais pertencem, mal ou bem, ao duplo universo da necromancia e da geomancia. Por outras palavras, enfatizavam pela caricatura o espírito-cão, o espírito-porco, o espírito-canalha que animou o racismo colonial e o poder com o mesmo nome — como, de resto, tudo o que viria depois: a *pós-colónia*. São a sombra ou o grafo que recorta o seu perfil no espaço (o espaço africano) que nunca deixou de ser violado ou desprezado.

Pois, se virmos estes rostos da «morte sem ressurreição», é fácil compreender o que terá sido o potentado colonial — um poder tipicamente *funerário*, de tal modo tinha tendência para reificar a morte dos colonizados e para negar qualquer espécie de valor à sua vida[96]. A maioria destas estátuas representa de facto antigos mortos de guerra de conquista, de ocupação e de «pacificação» — mortes funestas, distinguidas por vãs crenças pagãs dentro

[94] Para uma teorização deste terror, ver Alexis de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, op. cit.

[95] Adivinhação por meio da evocação dos espíritos e por meio de figuras traçadas no solo, respectivamente (N.T.)

[96] Nasser Hussain, *The Jurisprudence of Emergency. Colonialism and the Rule of Law*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2003; Sidi Mohammed Barkat, *Le Corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Amesterdão, Paris, 2005.

das divindades tutelares. A presença destes mortos funestos no espaço público tem por objectivo fazer com que o princípio de assassínio e de crueldade que personificaram continue a assombrar a memória dos ex-colonizados, sature o seu imaginário e os seus espaços de vida, provocando-lhes assim um estranho eclipse da consciência e impedindo-os, *ipso facto*, de pensar com clareza. O papel das estátuas e monumentos coloniais é, portanto, o de fazer ressurgir no presente mortos que, quando vivos, terão atormentado, muitas vezes em combate, a vida dos Negros. Estas estátuas funcionam como ritos de evocação de defuntos, aos olhos dos quais a humanidade negra não contou — razão pela qual não tinham quaisquer escrúpulos em verter o seu sangue por nada.

5.
Réquie para o escravo

Nos capítulos anteriores, afirmou-se como, ao longo do período moderno, as duas noções de «África» e de «Negro» foram mobilizadas em processos de fabricação de questões de raça — cujo aviltamento é o traço maior, assim como a característica de pertencer a uma humanidade à parte, amaldiçoada, de dejectos do homem. No entanto, estes recursos míticos, a África e o Negro, não servem apenas para alimentar um limite insustentável, a dissipação do sentido e uma alegre histeria.

No fundo, incluídas no zénite da lógica de raça, estas duas categorias foram sempre marcadas pelo cunho da ambivalência — ambivalência da repulsa, do encanto atroz e do prazer perverso. É que muitos viram em África e nas coisas negras duas forças deslumbrantes, quer um barro que a estatuária mal tinha tocado, quer um animal fantástico, mas sempre uma figura hierática, metamórfica, heterogénea e ameaçadora, capaz de jorrar em cascata. É esta ordem de ebulição, semi-solar e semilunar, na qual o escravo ocupa um lugar fundamental, que nos esforçamos por evocar neste capítulo. Aliás, esta é a base de todo este livro, o seu grau zero. Ora, para compreendermos eficazmente o estatuto do escravo negro na época do pri-

meiro capitalismo, importa voltar à figura do fantasma. Sujeito plástico que sofreu um processo de transformação através da destruição, o Negro é, efectivamente, o reverso da modernidade. Só desprendendo-se da forma-escravo, comprometendo-se com novos investimentos e assumindo a condição de fantasma pode outorgar a esta transformação por destruição um significado de futuro.

Quanto ao tráfico negreiro, deve ser analisado no plano fenomenal como manifestação emblemática da face nocturna do capitalismo e do negativo trabalho de destruição, sem o qual não há nome próprio. Dar conta desta face nocturna e do estatuto do fantasma dentro da economia nocturna exigia recorrer a uma *escrita figurativa* — na verdade, uma complexa rede de argolas entrelaçadas, oscilando incessantemente entre o vertiginoso, a dissolução e a dispersão, e cujas arestas e linhas se reúnem no ponto de fuga. Foi preciso procurar este estilo de escrita, a realidade que evoca e as categorias e conceitos necessários para a sua elucidação, em três obras de ficção, *La Vie et demie*, de Sony Labou Tansi, *The Palm Wine Drinkard* e *My Life in the Bush of Ghosts*, de Amos Tutuola.

MULTIPLICIDADE E EXCEDENTE

A dimensão central desta economia nocturna relaciona-se com o fenómeno da *multiplicidade* e do excedente. De facto, em tal economia, aquilo a que chamamos real é, por definição, disperso e elíptico, fugaz e móvel, essencialmente ambíguo.

O real é composto por várias camas, várias toalhas, vários invólucros. Só iremos apreendê-lo — coisa difícil — através de fragmentos, provisoriamente, a partir de uma multiplicidade de planos. Se conseguirmos agarrá-lo, não

é possível reproduzi-lo ou representá-lo integral ou fielmente. No fundo, existirá sempre um *excedente* de real, ao qual só pode aceder quem possuir capacidades extraordinárias. Por outro lado, o real raramente se presta à medida precisa e ao cálculo exacto. O cálculo é, por definição, um jogo de probabilidades. Em parte, trata-se de calcular o acaso. Adiciona-se, subtrai-se, multiplica-se, divide-se. Mas sobretudo evoca-se, convoca-se, agarramo-lo numa linha fugidia e elíptica, aos ziguezagues, interpretativa, curva e pontiaguda — a adivinhação. O encontro com o real só pode ser fragmentário, despedaçado, efémero, pleno de discordâncias, sempre provisório e sempre a retomar. Aliás, não existe real — e, portanto, vida — que não seja ao mesmo tempo espectáculo, teatro e dramaturgia. O acontecimento por excelência é sempre flutuante. A imagem ou, melhor, a sombra não é uma ilusão, mas um facto. O seu conteúdo excede sempre a sua forma. Existe um regime de troca entre o imaginário e o real, se tal distinção fizer sentido. Pois, no fundo, um serve para produzir o outro. Um articula-se com o outro, podem ser convertidos um no outro, e vice-versa.

O verdadeiro caroço do real é uma espécie de reserva, de mais-valia situada, algures, num devir. Existe sempre uma sobreposição, possíveis elipses e desprendimentos, e são estes factores que tornam possíveis os estados órficos[1], que tanto podem ser atingidos através da dança e da música como da possessão ou do êxtase. A verdade encontra-se nesta reserva e nesta mais-valia; nesta saturação e nesta elipse — coisas às quais só se acede desenvolvendo uma função de vidência que não corresponde propriamente à função visual.

[1] Diz-se dos dogmas, dos mistérios, dos princípios filosóficos atribuídos a Orfeu (N.T.).

A vidência consiste em decifrar os reflexos do real e em interpretar a forma como vêm à superfície ou jazem sob as coisas, e de acordo com o que indicam acerca das suas quantidades ou qualidades. Tudo isto consegue explicar-se apenas em relação ao mistério fundamental que, afinal, é a vida. A vida é um mistério, pois, ao fim e ao cabo, é feita de laços. É o resultado da montagem de coisas ocultas e manifestas, um conjunto de acidentes que só a morte assinala e remata, num gesto que traduz simultaneamente recapitulação e ressurgimento ou ainda emergência. Daí o seu estatuto fundador. Enquanto operação de súmula, a morte não se situa apenas no fim da vida. No fundo, o mistério da vida é «a morte na vida», «a vida na morte», este entrançamento que é o próprio nome do poder, do saber e do poderio. As duas instâncias (a força de vida e a potência que procura o conhecimento da morte) são inseparáveis. Uma trabalha a outra, é trabalhada pela outra, e a função de vidência consiste em elaborar a reciprocidade deste trabalho à luz do dia e do espírito — condição essencial para enfeitar a ameaça de dissipação da vida e de dissecação daquele que vive. A vida brota, portanto, da cisão, do desdobramento e da disjunção. A morte também, na sua inevitável clareza, que também se assemelha a um começo de mundo — nascimento, emergência e ressurgimento.

Face a um real caracterizado pela sua multiplicidade e o seu poder mutável e quase ilimitado de polimorfia, em que consiste o poderio? Como se obtém e se conserva? Quais são as suas relações com a força e a astúcia? O poderio obtém-se e conserva-se graças à capacidade de estabelecer relações mutáveis com o mundo oscilante das sombras ou ainda com o mundo dos duplos. Será poderoso quem conseguir dançar com as sombras e souber tecer relações próximas entre a sua própria força vital e outras cadeias

de forças sempre situadas algures, para lá da superfície do visível. Não é possível circunscrever o poder aos limites de uma maneira única e estável, uma vez que participar do excedente faz parte da sua própria natureza. Todo o poder, por princípio, só é poder pelas suas capacidades de metamorfose. Hoje leão, amanhã búfalo ou javali, no dia seguinte elefante, pantera, leopardo ou tartaruga. Sendo assim, os verdadeiros mestres do poder e os detentores da verdade são aqueles que sabem seguir o curso da sombra que chama, que se deve enlaçar e atravessar com o objectivo preciso de se tornar outro, se multiplicar, de estar sempre em movimento. Ter poder é, portanto, saber dar e receber formas. Mas é também saber desprender-se de formas dadas, mudar tudo e permanecer o mesmo, desposar formas de vida inéditas e entrar sempre em relações novas com a destruição, a perda e a morte.

O poder é também corpo e substância. Numa primeira instância, é um corpo-feitiço e, em tal medida, um corpo-medicina. Enquanto corpo-feitiço, tem de ser venerado e alimentado. O corpo do poder só é feitiço porque participa do corpo de outro qualquer, de preferência um morto antigamente com poderio e de quem aspira tornar-se um duplo. Deste ponto de vista é, pelo menos na sua versão nocturna, um corpo-cadáver. Mas é também um corpo-adorno, um corpo-ornamento, um corpo-cenário. Relíquias, cores, magias e outros «medicamentos» outorgam-lhe a força germinadora (fragmentos de pele, um pedaço de crânio ou de antebraço, unhas e mechas de cabelo, preciosos fragmentos de cadáveres de antigos soberanos ou de ferozes inimigos). O poder é farmácia pela sua capacidade de transformar os recursos da morte em força germinadora — a transformação e a conversão de recursos de morte em capacidade de cura. Neste duplo característica de força vital e de princípio de morte, é tão reverenciado

como temido. Porém, a relação entre o princípio vital e o de morte é fundamentalmente instável. Uma vez que oferece fertilidade e abundância, o poder deve estar em plena posse da sua potência viril.

É uma das razões para estar no centro de uma vasta rede de mulheres e de clientes. Mas, acima de tudo, deve ter a capacidade de matar. No fundo, reconhece-se tanto pela sua capacidade de gerar como também, em igual medida, pela transgressão — quer se trate de prática simbólica ou real do incesto e do roubo, da absorção ritual da carne humana ou da capacidade ilimitada de despesa. Em certos casos, matar com as suas próprias mãos um ser humano é condição para um ritual de regeneração. Por outro lado, para ser mantido, o poder é capaz de violar a lei fundamental, quer se trate da lei familiar ou de algo relacionado com o assassínio e a profanação — a possibilidade de dispor de vidas humanas, inclusive as dos seus. No entanto, não existe poder sem um lado maldito, um lado canalha, um lado sujo, que se tornou possível pelo desdobramento, e que se pagará sempre com uma vida humana, a de um inimigo ou, se preciso for — o que acontece muitas vezes —, a de um irmão ou de um parente.

Nestas condições, a acção eficaz consiste em fazer montagens e combinações, em avançar mascarado, sempre pronto a recomeçar, a improvisar, a instalar-se no provisório antes de tentar ultrapassar os limites, em fazer aquilo que não se diz e a dizer aquilo que não se faz; em dizer várias coisas ao mesmo tempo, contradizendo-se; e, sobretudo, em realizar metamorfoses. A metamorfose só é possível porque o ser humano indica-se, referindo-se a qualquer outra força, a um outro ele mesmo — a capacidade de sair de si, de desdobramento e de estranheza, e antes de mais para si. O poder consiste em estar presente em vários mundos e, em simultâneo, sob diferentes

modalidades. Neste âmbito, é como a própria vida. Aquilo que fugiu da morte e regressou dos mortos é poderio. Pois, só escapando da morte e regressando dos mortos é possível adquirir capacidades para se instituir como a outra face do absoluto. Assim, existe, no poder e no vivo uma parte que vem do espectro — uma parte fantasmal.

Por definição, a figura humana é plástica. O sujeito humano por excelência consegue tornar-se outro, uma nova pessoa. É aquele que, coagido com a perda, a destruição e, até, o aniquilamento, fará surgir de tal acontecimento uma identidade nova. A figura animal da qual é, em várias medidas, uma pálida silhueta outorga-lhe a sua estrutura simbólica. A figura humana não contém em si apenas a estrutura do animal mas também o seu espírito[2]. O poder nocturno é aquele que sabe, quando é preciso, levar uma vida animal, abrigar um animal, de preferência carnívoro. A forma ou a figura completa é sempre o emblema de um paradoxo. Passa-se o mesmo com o corpo, essa privilegiada instância da aberração. O corpo vocaciona-se fundamentalmente para a desordem e a discórdia. O corpo é, também, em si, um poderio que de boa vontade é revestido com uma máscara. Pois, para ser domesticada, o rosto da potência nocturna deve ser previamente coberto, isto é, desfigurado, restituído ao seu estatuto de pânico. Nada de humano se deve reconhecer — objecto petrificado da morte, mas cuja característica é incluir os órgãos ainda movediços da vida. O rosto de máscara duplica o rosto de carne e transforma-se numa superfície viva e figurativa. A definição última do corpo é esta — rede de imagens e de reflexos heterogéneos, densidade compacta, líquida, ossuda e sombria, forma

2 Gilles Deleuze, *Francis Bacon, logique de la sensation*, Seuil, Paris, 2002 [1981], capítulo 4

concreta da desproporção e da deslocação, sempre prestes a extravasar o real.

O FARRAPO HUMANO

Aliás, corpo, carne e vianda formam um todo indissociável. O corpo só é corpo precisamente porque é potencialmente matéria de carne, comestível: «O soldado imobilizou-se como um poste de vianda caqui», narra Sony Labou Tansi[3]. E descreve a cena na qual refeição e sacrifício são indistinguíveis: «O Guia Providencial retirou a faca [da garganta do farrapo-pai] e voltou à sua vianda [...] que cortou e comeu com a mesma faca ensanguentada» antes de se levantar e de arrotar ruidosamente[4]. Esta constante passagem entre o corpo do suplício, a sua carne, o seu sangue e a vianda do repasto afasta-nos consideravelmente de uma simples festa. Aqui, trata-se de derramar sangue, abrir feridas, infligir golpes[5]. No entanto, para tranquilizar o poder, não será mesmo necessário «matar de tempos a tempos»[6]? Neste caso, o inimigo é levado em pelota até ao Guia Providencial: «Diz a verdade ou então como-te cru»[7]. Comer cru requer uma destruição sistemática do corpo: «Começou a talhar com golpes cegos a parte superior do corpo do farrapo-pai, desconjuntou o tórax, depois as costas, o pescoço, a cabeça; em breve restaria apenas um tufo de cabelo a flutuar no vazio amargo, formando os pedaços cortados uma espécie de termiteira no chão, o Guia Providencial afastou-os com

[3] Sony Labou Tansi, *La Vie et demie*, op. cit., p. 11.
[4] *Ibid.*, p. 12.
[5] *Ibid.*, pp. 12-13.
[6] *Ibid.*, p. 283.
[7] *Ibid.*, p. 35.

grandes pontapés à toa, antes de retirar o tufo de cabelos da sua invisível suspensão: usou de toda a sua força, primeiro com uma mão, depois com as duas, o tufo cedeu e, levado pelo seu próprio balanço, o Guia Providencial caiu de costas, bateu com a nuca contra a vidraça [...]»[8].

O corpo recebe uma nova forma, mas pela destruição das formas precedentes: «Muitas das suas artérias ficaram na câmara de tortura, havia valentes pedaços em vez dos lábios e, em vez das orelhas, dois vastos parênteses de sangue morto, os olhos tinham desaparecido no imenso inchaço do rosto, deixando dois raios de luz negra em dois grandes pedaços de sombra. Perguntava-nos como era possível uma vida aferrar-se a tais destroços, dos quais a própria forma humana se afastava. Mas a vida dos outros é dura. A vida dos outros é obstinada»[9]. O Guia come a carne ensanguentada, à qual se juntara óleo, vinagre e três doses de uma bebida local. As suas questões são formuladas enquanto rugido. Os instrumentos predilectos são utensílios de mesa: «O garfo alcança o osso, o doutor sentiu a dor aparecer e depois extinguir-se. Enterrou a faca nas costelas, inscrevendo a mesma onda de dor»[10].

Mas o que é um farrapo senão aquilo que foi, não passando agora de uma figura degradada, à beira do abismo, desfigurada, deteriorada, de uma entidade que perdeu a sua autenticidade, a integridade? O farrapo humano é aquilo que, apesar de apresentar aqui e acolá uma aparência humana, está tão desfigurado que é, ao mesmo tempo, um dentro e um fora do humano. É o infra-humano. Reconhece-se o farrapo naquilo que sobra dos seus órgãos — a garganta, o sangue, a respiração, o ventre do plexo à virilha,

[8] *Ibid.*, p. 16.
[9] *Ibid.*, pp. 36-37.
[10] *Ibid.*, p. 57.

os intestinos, os olhos, as pálpebras. Mas o farrapo humano não deixa de ter vontade. Em si, só sobram os seus órgãos. Mas sobeja também a palavra, último sopro da humanidade devastada, mas que, até às portas da morte, recusará ser reduzida a um monte de vianda, a morrer de uma morte indesejada: «Eu não quero morrer desta morte»[11].

Depois de o farrapo proceder à retenção da fala, passa-se para a dissecação: «O farrapo foi logo cortado em dois à altura do umbigo». Depois de ter sido cortado, o corpo revela os seus mistérios cavernosos. Aparecem os intestinos. Depois o órgão da fala, a boca, é literalmente «dilacerado»[12]. Deixa de haver corpo enquanto tal ou enquanto unidade intrínseca. A partir de agora há as «partes inferiores» e as «partes superiores». Mas, mesmo cortado em dois, o condenado continua a recusar. Não pára de repetir a mesma frase: «Não quero morrer desta morte».

A transformação do corpo em vianda exige grande gasto de energia. O autocrata deve limpar o suor e descansar. Dar a morte é um acto que cansa, mesmo quando intercalado com prazeres: fumar um cigarro. O que enraivece o assassino é a obstinação da sua vítima em não «aceitar a morte» que se lhe oferece e em desejar a qualquer custo outra morte, que ele próprio pudesse executar. O martirizado recusa que o poder lhe dê uma morte à sua escolha: «Ele mordia [...] o lábio inferior, uma violenta raiva enchia-lhe o peito, fazendo revolver os seus olhinhos fechados pelo acaso do rosto. Um instante depois, ele pareceu mais calmo, virou-se vagarosamente em torno do alto do corpo suspenso no vazio, considerou com uma leve compaixão esta borra de sangue negro que lhe

[11] *Ibid.*, p. 23.
[12] *Ibid.*, p. 24.

alcatroava a base»[13]. O poder pode dar a morte. Mas é preciso que o martirizado aceite recebê-la. Para morrer de facto, é ainda preciso aceitar não apenas o dom da morte, mas também o modo de morrer. O doador da morte, por oposição ao predisposto à morte, é desde logo confrontado com os limites da sua vontade. Deve experimentar vários instrumentos de morte: armas de fogo, sabres, veneno (uma morte com champanhe), fazer equivaler morte e prazer, passar do universo da vianda ao dos licores — tornar a morte um momento de embriaguez.

O mundo nocturno está dominado por forças antagonistas empenhadas num conflito total. A cada força opor-se-á sempre uma outra, que desfaz o que a primeira estabeleceu. Reconhece-se o poder pela sua capacidade de entrar nas pessoas, de as percorrer, de as possuir, inclusive o seu corpo e sobretudo o seu «duplo». Esta posse faz do poder uma força. É característico da força desalojar o eu daquilo que a ela se sujeita, de ganhar o lugar do eu e agir como se fosse a amante deste eu, o seu corpo e o seu duplo. De tal ponto de vista, a força é sombra. Antes de mais, a sombra de uma morte que domesticámos e que subjugámos. O poder é espírito de morte, sombra de um morto. Enquanto espírito de um morto, procura roubar a cabeça das suas pessoas — de preferência, de modo a que ignorem tudo que está a acontecer-lhes: tudo que eles vêem, o que eles ouvem, o que eles dizem e o que eles fazem.

A priori, não há qualquer diferença entre a vontade do poder nocturno e a vontade dos mortos. O poder nocturno existe e continua, devido a uma série de transacções com mortos, dos quais se torna receptáculo e que, em contrapartida, são transformados em receptáculo da sua

[13] *Ibid.*, pp. 24-25.

vontade. Tal vontade consiste, antes de mais, em saber quem é o seu inimigo. A sua divisa é «conhecerás o teu inimigo e vencerás o teu irmão, o teu pai e o teu rival ao transmitires-lhes terríveis forças maléficas». Para isto, o poder nocturno dá constantemente de comer aos espíritos dos mortos, verdadeiros cães vadios que não se contentam com um pedacinho de alimento, mas exigem nacos de vianda e osso. Deste ponto de vista, o poder nocturno é uma força habitada pelo espírito do morto. Tentará, ao mesmo tempo, tornar-se amante do espírito do defunto que o possui e com o qual fez um pacto.

A questão do pacto com os mortos, da apropriação de um morto ou, ainda, do espírito de outro mundo é, em larga medida, central na história da escravatura, da raça e do capitalismo. O mundo do tráfico de escravos é idêntico ao mundo da caça, da captura, da colheita, da compra e venda. É o mundo de extracção bruta. O capitalismo racial é o equivalente a uma vasta necrópole. Assenta no tráfico dos mortos e das ossadas humanas. Evocar e convocar a morte exige que se disponha dos restos ou de relíquias do corpo daqueles que matámos, capturando o seu espírito. Este processo de captura e de submissão dos espíritos e das sombras daqueles que foram mortos constitui, na verdade, o trabalho do poder nocturno. Pois só há poder nocturno se o objecto e o espírito do morto que está no interior do objecto tiverem sido alvo de uma apropriação em boa e devida forma. Tal objecto tanto podem ser pedacinhos do crânio, a falange do dedinho, determinado osso do seu esqueleto. Mas, de maneira geral, as ossadas do morto devem amassar-se com pedaços de madeira, cascas de árvores, plantas, pedras, restos de animais. O espírito do morto deve apoderar-se destes objectos amalgamados, isto é, deve viver nestes objectos para cumprir o pacto e para poder accionar as forças invisíveis.

Voltemo-nos agora para Amos Tutuola, *The Palm-Wine Drinkard* e *My Life in the Bush of Ghosts*[14] — dois textos primordiais que abordam a figura do fantasma[15] e a temática das sombras, do real e do indivíduo. Podemos dizer que é da natureza da sombra e do reflexo ligar o sujeito ou a pessoa humana à sua própria imagem ou ao seu duplo. A pessoa que se identificou com a sua sombra e assumiu o seu reflexo vai sempre transformar-se. Projecta-se ao longo de uma irredutível linha fugidia. O *eu* une-se à sua imagem como a uma silhueta, numa relação puramente ambígua da pessoa com o mundo dos reflexos. Localizada na penumbra da eficácia simbólica, a parte de sombra é dominante no limiar do mundo visível. Entre várias propriedades que formam o que se chama a parte de sombra, duas merecem ser mencionadas. A primeira é o poder (que dispõem aqueles que-vêem-a-noite) de convocar, fazer regressar à origem, fazer surgir, o espírito do morto e, até, a sua sombra. A segunda é o poder, que *a pessoa iniciada* dispõe, de sair de si e de se ver enquanto espectador, assistir à provação que é a sua vida, incluindo acontecimentos como a sua morte e o seu funeral. O iniciado assiste ao espectáculo do seu próprio desdobramento, adquirindo, na transição, a capacidade de se separar de si e de se objectivar ou subjectivar-se. Terá uma aguda consciência do facto de que aquele que vê para lá da matéria e da cortina

[14] Amos Tutuola, *The Palm-Wine Drinkard and My Life in the Bush of Ghosts*, Grove Press, Nova Iorque, 1994. Estes dois textos foram publicados juntos na edição de 1994. No capítulo utilizamos a paginação desta edição. Todas as traduções são minhas, foram feitas de forma livre. *The Palm-Wine Drinkard* foi traduzido em francês em 1953 por Raymond Queneau (Amos Tutuola, *L'Ivrogne dans la brousse*, Gallimard, Paris, 1953).

[15] No original, *revenant*, aquele que regressa à vida, imagem fantástica de um morto (N.T.).

do dia mais não é do que o seu eu — mas um eu desdobrado do seu reflexo.

Quanto ao poder autónomo do reflexo, ele deve-se a duas coisas. Primeiro, à possibilidade de o reflexo escapar aos constrangimentos que estruturam a realidade sensível. Sendo o reflexo um duplo fugaz, que nunca está imóvel, é impossível tocar-lhe. *Tocar-se*, apenas. Este divórcio entre o ver e o tocar, este namoro entre o tocar e o intocável, a dualidade entre aquilo que reflecte e o reflectido são a base do poder autónomo do reflexo, entidade intangível mas visível — o negativo que é o fosso entre o eu e a sua sombra. Fica o brilho. Mas é certo que não existe reflexo sem uma certa maneira de lançar a luz contra a sombra, e vice-versa. Sem este jogo, não há nem surgimento nem aparição. Em larga medida, só o estilhaço permite abrir o rectângulo da vida. Uma vez aberto o rectângulo, a pessoa iniciada pode finalmente ver, como se tudo estivesse às avessas, o fundo do mundo, a outra face da vida. Pode, por fim, ir ao encontro da face solar da sombra — poder real e em última instância.

Outra propriedade da sombra é a sua capacidade de assustar. Este poder nasce da inquietante realidade desta entidade que parece não assentar em nenhum terreno imediato. Que terreno ou geografia a carregam, pois? Da parte de Sabine Melchior-Bonnet, a resposta fala do espelho na tradição ocidental: «O sujeito está simultaneamente aí e algures, captado numa ubiquidade e numa profunda ambiguidade perturbadoras, a uma distância incerta: vê-se num espelho, ou melhor, a imagem parece surgir por detrás da tela material, de maneira a que aquele que olha pode perguntar a si mesmo se vê a própria superfície ou se vê através dela». E acrescenta: «O reflexo faz surgir para lá do espelho a sensação de um mundo detrás imaterial e convida o olhar para uma travessia das

aparências»[16]. Ora, por outras palavras, atravessar as aparências não é apenas ultrapassar a cisão entre o olhar e o tocar. É também correr o risco de uma autonomia da psique em relação à corporalidade, acompanhando a expropriação do corpo a inquietante possibilidade de emancipação do duplo fictício que adquire, ao fazer isto, uma vida para si — uma vida entregue ao sombrio trabalho da sombra: a magia, o sonho e a adivinhação, o desejo, a vontade e a loucura iminente característicos de qualquer relação de si consigo mesmo. Por fim, existe capacidade de fantasiar e de imaginar. Como acabámos de explicar, qualquer jogo de sombra assenta no erguer de um fosso entre o sujeito e a sua representação, um espaço de arrombamento e de dissonância entre o sujeito e o seu duplo fictício, reflectido pela sombra. Há a possibilidade de o sujeito e o seu reflexo estarem sobrepostos, mas a duplicação não poderá ser plana. Dissemelhança e duplicidade são, portanto, parte integrante das qualidades essenciais do poder nocturno e do modo como ele se relaciona com a vida e com o ser vivo.

Quebremos o espelho acerca da escrita de Tutuola. O que vemos? O espectáculo de um mundo em movimento, em constante renascer, com curvas e contracurvas, pregas e rugas, paisagens, figuras, histórias, cores, abundantes aspectos visuais, sons e ruídos, e alguns mundos imaginários. Mas, sobretudo, um mundo habitado por coisas que passam por aquilo que não são e que, por vezes, acabam por ser de facto tomadas por aquilo que pretendem ser, quando, na realidade, não o são de todo. Mais do que um espaço geográfico, o domínio alucinatório pertence simultaneamente ao campo órfico e ao campo

[16] Sabine Melchior-Bonnet, *Histoire du miroir*, Imago, Paris, 1994, pp. 113-114.

visual, o das visões e das imagens, das criaturas estranhas, de alucinações delirantes, de máscaras surpreendentes — um comércio permanente com signos que se entrecruzam, se contradizem, se anulam, são relançados, se perdem no seu próprio movimento. Talvez seja esta a razão pela qual escapa à síntese e à geometria. Existiam, escreve Amos Tutuola, «várias imagens, incluindo a nossa; todas estavam situadas no centro do átrio. As nossas próprias imagens, como nos foi dado a ver nestes lugares, eram, mais que fielmente, feitas à nossa semelhança e tinham uma cor branca. Surpreendemo-nos ao encontrar todas estas imagens em tais lugares... [...] Perguntámos à Mãe Fiel o que ela fazia com todas essas imagens. Respondeu que serviam para a lembrança; para conhecer todos aqueles que ela ajudara a escapar às suas dificuldades e tormentos»[17].

É também um mundo que se sente e que se criou no instável, na evanescente, no excedente, uma inesgotável espessura, o permanente estado de alerta, a teatralização generalizada. Penetra-se no domínio da alucinação, isto é, no mundo que está no limite da vida, por uma berma. O domínio da alucinação é um palco onde se depuraram permanentemente acontecimentos que não parecem ser suficientemente sólidos para chegar a fazer história. A vida desenrola-se como um espectáculo onde o passado se encontra no futuro, e o futuro, num presente indefinido. A única vida possível está rachada e mutilada — o reino das cabeças sem corpo, de corpos sem cabeças, soldados mortos que se acordam e a quem se substituem as cabeças que tinham sido cortadas por outros. Esta vasta operação de substituição é perigosa, sobretudo quando, na consequência de um erro, a cabeça de uma visão

[17] Amos Tutuola, *op. cit.*, pp. 248-249.

sobrenatural aparece no lugar da cabeça de outra pessoa: «[Foi, assim, que fiquei com] esta cabeça que, não só soltava um cheiro pestilento, mas emitia, dia e noite, toda a espécie de ruídos. Quer eu estivesse ou não a falar, esta cabeça proferia palavras que não eram minhas. Ela desvelava todos os meus segredos, quer se tratasse dos meus planos de evasão para uma outra cidade ou do meu desejo de reencontrar o caminho para a minha cidade natal»[18]. No tronco do corpo, continuando o mesmo, vem juntar-se o órgão de qualquer outro, uma prótese que fala, mas de uma maneira que faz girar o corpo em espiral, no vazio, criando assim a desordem e abolindo a nossa noção de segredo e de intimidade. A conjugação de um corpo propriamente dito e de uma cabeça que pertence a outra pessoa faz com que o sujeito pronuncie uma palavra sem qualquer controlo.

Regressando pela berma, somos projectados num horizonte movediço, numa realidade cujo centro está por todo o lado e mais algum; e onde cada acontecimento engendrará outros. Os acontecimentos não têm necessariamente origens identificáveis. Alguns são puras lembranças — telas. Outros surgem de modo imprevisível, sem causa aparente. Alguns têm começo, mas sem um fim, necessariamente. Outros, ainda, são interrompidos, alterados, e irão recompor-se, muito mais tarde, noutros lugares e circunstâncias, de acordo com outras modalidades, não necessariamente seguindo as mesmas sequências ou os mesmos actores, mas numa declinação indefinida de perfis e de figuras imperceptíveis e entre agenciamentos tão complicados que serão sempre revistos.

O poder nocturno cerca a sua presa por todo o lado, cerca-a e aperta-a, chegando a bater-lhe e a asfixiá-la. A sua

[18] *Ibid.*, pp. 108-109.

violência é, antes de mais, de ordem psicoanatómica: meio corpos cortados em todas as direcções, tornados incompletos pela mutilação ou pela ausência de simetria que daí resulta, corpos estropiados, pedaços perdidos, fragmentos dispersos, pedaços de pele e chagas, a abolição do todo, o desmembramento generalizado. Existe uma segunda ordem da violência alucinatória que decorre da sua realidade. Efectivamente, o corpo nocturno fantasmagórico rasteja de uma multiplicidade de espécies vivas: abelhas, mosquitos, serpentes, centopeias, escorpiões, moscas. Dele emana um odor pestilento que é incessantemente alimentado por excrementos, urina, sangue, em suma, dejectos das presas que o poder alucinatório não cessa de esmagar[19]. O poder fantasmal também opera por captura. A maneira mais vulgar é a captura física. Consiste simplesmente em atar e amordaçar o sujeito como um condenado, até o reduzir à imobilidade. Ei-lo paralisado, espectador da sua impotência. Outros modos de captura passam pela projecção de luz, cuja nudez e cuja crueza cercam os objectos, apagam-nos, recriam-nos e mergulham o sujeito num estado quase alucinatório: «Como ele apontou o fluxo de luz dourada para o meu corpo e como eu me olhava, pensei que me havia transformado em ouro, de tal modo a luminosidade cintilava no meu corpo. Decidi então dirigir-me a ele, por causa dessa luz dourada. Mas como avançava sobre ele, o ebúrneo fantasma acendeu a sua luz acobreada e apontou-a, por sua vez, ao meu corpo [...]. O meu corpo tornou-se tão luminoso que era incapaz de lhe tocar. Como preferia a luz acobreada à luz dourada e como me pus à sua frente, fui impedido por uma luz prateada que, inesperadamente, começou a inundar-me o corpo. Essa luz prateada era

[19] *Ibid.*, p. 29.

branca como a neve e trespassou-me o corpo de uma ponta à outra. Nestes dias, conheci o número de ossos do meu corpo. Mas logo que me pus a contá-los, estes três fantasmas apontaram-me três luzes ao mesmo tempo, de tal modo que não podia andar nem para trás nem para a frente. Comecei, também, a andar à volta como uma roda, no próprio momento em que fazia a experiência de todas estas luzes como uma luz e só uma»[25].

A luz reflecte o seu brilho e o seu poder soberano sobre o corpo, transformado, em tais circunstâncias, num fluxo luminoso e numa matéria porosa e translúcida. Este acto de tornar o corpo fluido tem por consequência a suspensão das suas funções motoras e de preensão e o acentuar da sua estrutura óssea. A luz também faz emergir formas novas. Combinando, de maneira inaudita, cores e esplendor, ela traduz uma outra ordem de realidade. Cores e esplendor não transfiguram apenas o sujeito. Elas mergulham-no num turbilhão quase infernal. Torna-se um torniquete: o brinquedo de potências antagonistas que o dividem, a ponto de dar gritos de terror. Outros modos de captura provêm do hipnotismo e do encantamento. É o caso do canto acompanhado com percussão. Alguns tambores ressoam como se fossem vários ao mesmo tempo. O mesmo se passa com algumas vozes e algumas danças, que são capazes de arrastar consigo as testemunhas das suas proezas, inclusive os espíritos dos mortos. Ainda para mais, o tambor, o canto e a dança são verdadeiras entidades vivas, com um poder contagiante e irresistível. Juntas, estas três entidades produzem uma concatenação de sons, ritmos e gestos, criam um semimundo de espectros, precipitando, pelo meio, o regresso dos mortos. Sons, ritmos e gestos multiplicam-se infinitamente, segundo o princípio

[25] *Ibid.*, pp. 25-26.

da disseminação. Nomeadamente os sons, pelo seu singular desenrolar e o seu encadeamento uns nos outros, têm uma capacidade de envolvimento que os religa à matéria alada. Mas têm também o poder de suscitar, ou até de ressuscitar e pôr de pé. O pôr de pé é de seguida substituído pelo ritmo ao qual se associa o gesto. Ritmos e gestos existem em grande número. Vidas subitamente puxadas do calabouço da morte e do túmulo são momentaneamente acompanhadas pelo som, pelo ritmo e pela dança. No acto de dançar, irão provisoriamente perder a lembrança daquilo que as amarra. Abandonam os gestos habituais, libertam-se, por assim dizer, dos seus corpos para melhor enfrentarem as figuras mal esboçadas, prolongando assim, através de uma pluralidade de linhas misturadas, a criação do mundo: «Quando o Tambor começa a tocar, todos aqueles que há centenas de anos antes estavam mortos levantam-se e vêm testemunhar o tambor a tocar sozinho; e quando o Canto começa a cantar, todos os animais domésticos desta nova cidade, os animais selvagens e as serpentes vão pessoalmente ver o canto; e quando a Dança começa a dançar, todas as criaturas da selva, os espíritos, as criaturas da montanha e as criaturas dos rios vêm à cidade para ver quem está a dançar. Quando estes três se miram ao mesmo tempo, todos os que ali estão, todos os que se haviam levantado das suas sepulturas, os animais, as serpentes, os espíritos e outras criaturas sem nome dançam juntos, com estes três, e foi, assim, que me apercebi de que as serpentes dançavam melhor que os humanos e que outras criaturas»[21].

Toda a energia aprisionada no corpo, sob a terra, nos rios, nas montanhas, no mundo animal e vegetal é de repente libertada, e nenhuma de estas entidades deixa

[21] Ibid., pp. 263-264.

de ter equivalentes e referentes identificáveis. Pelo contrário, deixam de ser referentes do que quer que seja. Não passam da sua própria totalidade originária num palco onde o cerimonial de mortos, o aguilhão da dança, o chicote do tambor e o ritual da ressurreição se dissolvem numa ambivalência e numa dispersão geral de todas as coisas imagináveis, subitamente entregues ao arbitrário. Sequência telúrica, efectivamente, na qual quem estava enterrado é arrancado ao sono.

Há também o ruído. A violência alucinatória passa por uma arte de fazer ruído que remete, quase sempre, para específicas operações de controlo e de vigilância. Um ruído chama outro, que, por sua vez, desencadeará um movimento louco. Demasiado ruído pode levar à surdez. A violência alucinatória tem uma natureza caprichosa. Neste caso, o capricho não consiste unicamente no exercício da arbitrariedade. Leva a duas distintas possibilidades. A primeira consiste em rir da mágoa do sujeito. A segunda consiste em virar tudo do avesso, em associar umas coisas a outras que em nada se assemelham necessariamente. Trata-se de diluir a identidade de cada coisa em infimas identidades sem ligação directa com a originária. A violência alucinatória baseia-se, deste ponto de vista, na negação de qualquer singularidade essencial. Isto acontece quando, na presença dos seus hóspedes, o mestre começa a transformar o cativo em criatura de diversas espécies. Primeiro, transforma-o num macaco. É aí que começa a subir às árvores de frutos e a colher frutos para eles. Pouco depois, é transformado em leão, depois em cavalo, depois, em camelo, depois, numa vaca e num zebu ornamentado com cornos. Por fim, volta à sua forma inicial[22].

[22] Ibid., p. 36.

Neste mundo, o escravo surge não como uma entidade definitivamente criada, mas como um sujeito de *trabalho*. O próprio trabalho é uma actividade permanente. A própria vida desenrola-se como um fluxo. O sujeito da vida é um sujeito de trabalho. Neste *trabalho para a vida* são mobilizados vários registos de acção. Um deles consiste em armadilhar o portador do perigo ou da morte. O trabalho para a vida consiste portanto em capturar a morte e em trocá-la por outra coisa. A captura exige o recurso a subterfúgios. O actor eficaz é aquele que, não conseguindo matar ao primeiro golpe, se revela o mais vilão. Depois de ter preparado a armadilha, deve atrair o outro, dando prova de inteligência e de astúcia. O objectivo é, sempre, imobilizá-lo, enrolando o seu corpo nas redes. No centro do trabalho para a vida encontra-se, seguramente, o corpo, esta óbvia matéria à qual depois se ligam várias propriedades, um número, um algarismo.

O corpo propriamente dito não possui, no entanto, nenhum sentido intrínseco. Por outras palavras, no drama da vida, o corpo, em si, nada significa. É um entrelaçamento ou, ainda, um conjunto de processos que, em si, não têm qualquer sentido imanente. A visão, a motricidade, a sexualidade, o toque não têm qualquer significado primordial. Assim, existe sempre uma parte de coisidade em qualquer corporeidade. O trabalho para a vida consiste precisamente em evitar que o corpo [illegible] na coisificação absoluta; consiste em evitar que seja por completo um simples objecto. Mas somente um modo de vida permite evitar isso: o estilo de vida ambíguo, uma maneira de jogar às cegas no avesso das coisas e de desempenhar uma comédia para si e para os outros. Ou seja, o corpo é uma realidade anatómica, um conjunto de órgãos com funções

específicas. A este respeito, não tem nenhuma singularidade que nos leve a declarar, de uma vez por todas e em absoluto, «possuo o meu corpo». É certo que ele me pertence, mas esta pertença não é, no entanto, absoluta; posso, com efeito, alugar partes do meu corpo a outros.

A capacidade de se dissociar do seu próprio corpo é assim o preâmbulo de qualquer trabalho para a vida. Graças a esta operação, o sujeito pode, se preciso for, enfeitar a sua vida com fragmentos emprestados. Pode contrariar a sua existência, desprender-se dos sinais de escravatura, participar na farsa dos deuses ou, ainda, sob a máscara de um touro, raptar virgens. Na verdade, aquele que a determinado momento se dissocia de partes do seu corpo poderá, num outro, recuperá-las, assim que o acto de troca tiver acabado. Isso não significa que haja partes do corpo que são uma espécie de excedente e que possamos delapidá-lo. Significa apenas que não temos necessidade de ter connosco todas as partes do próprio corpo no mesmo momento. Dito isto, a virtude principal do corpo não reside no esplendor simbólico, do qual ele seria o lar. Não reside na sua constituição enquanto zona privilegiada de expressão do sentido. Reside nas potencialidades dos seus órgãos tomados em conjunto ou separadamente, na reversibilidade dos seus fragmentos, no aluguer e na restituição mediante um preço. Mais do que a ambivalência simbólica, será, portanto, a parte da instrumentalização que precisamos de manter presente. O corpo está vivo, na medida em que os seus órgãos se exprimem e funcionam. É esta exibição de órgãos, a sua maleabilidade e o seu poder mais ou menos autónomo que fazem com que só haja corpo fantasmático. O sentido do corpo está estritamente ligado a estas funções no mundo e a este poder alucinatório.

Mas um corpo consegue mexer-se. Um corpo é feito para se mexer, para andar. Poderá ser itinerante, deslocar-

-se de um lugar para o outro. A viagem enquanto tal pode não ter um destino preciso: poderá também entrar-se e sair-se à vontade. Pode haver etapas previamente fixadas. O caminho nem sempre conduz ao lugar desejado. O que é importante não é, assim, o destino, mas aquilo que se atravessa ao longo do percurso, a série de experiências das quais se é actor e testemunha e, sobretudo, a parte de inesperado, o que acontece quando ninguém estava à espera. Trata-se portanto de prestar atenção ao próprio caminho e aos itinerários mais do que ao destino. Daí a importância da estrada.

A outra capacidade requerida no trabalho para a vida é a capacidade de metamorfose. O sujeito pode metamorfosear-se em quaisquer circunstâncias. Por exemplo, em situações de conflito e de adversidade. O acto, por excelência, de metamorfose consiste em sair constantemente de si, em ir para lá de si, em situar-se à frente do outro, num movimento angustiante, centrípeto, e tanto mais terrificante quanto a possibilidade de regresso a si não estiver garantida. Neste contexto, onde a existência é indissociável de poucas coisas, só é possível viver a identidade no modo fugaz, pois, não se levar à frente de si é, literalmente, correr o risco de ser morto. A permanência num ser particular apenas pode ser provisória. É preciso saber deixar este ser temporário, dissimulá-lo, repeti-lo, dividi-lo, cobri-lo, incorporar o turbilhão na disputa, na vertigem e na circularidade. Existem também circunstâncias da vida, no decorrer das quais, apesar da sua insaciável avidez de vida, o ser vivo é condenado a integrar, não a sua figura individual e singular, mas a identidade de um morto: «Ele estava contente especificamente: pensava que acabava de descobrir, na minha pessoa, o corpo do seu falecido pai. Decidiu então carregar-me à cabeça [...]. Quando chegou à cidade, todos os fantasmas da cidade quiseram

saber o que era aquele peso que ele trazia, fazendo-o suar tanto [...]. Ele respondeu que se tratava do corpo do seu falecido pai [...] ao que os fantasmas da cidade responderam num coro de alegria e seguiram-no até casa dele. [...] Chegámos à sua casa, e toda a sua família [...] pensou que tinha efectivamente o corpo do seu pai falecido. Fizeram o sacrifício na cerimónia devida. [...] Depois disso pedimos a um fantasma, carpinteiro de profissão, para fabricar um robusto caixão. Trouxe-o ao fim de uma hora. Ouvi falar do caixão e, nesse momento, percebi que tentavam enterrar-me vivo. Procurei então dizer-lhes que eu não era nada o pai morto, mas não conseguia falar. [...]. Foi, então, que eles me puseram no caixão, assim que o carpinteiro, depois de acabar o seu trabalho, o trouxe. Meteram lá para dentro escorpiões e fecharam-no [...]. Em suposto alimentar-me de escorpiões na passagem para o outro mundo. De seguida cavaram um túmulo atrás da palhota e sepultaram-me»[23].

O pai está morto e não deixou, *a priori*, nenhuma réplica rigorosa. Este vazio, criado pela ausência do vestígio fundamental que é o corpo do morto, é vivido como um imenso buraco no real. O vestígio do corpo morto é, de facto, essencial para compor o significante da sua morte. Sem ele, o morto e a sua morte ficam inscritos numa estrutura de ficção. Pois é o corpo que confere ao real da morte uma obscura autoridade. A ausência deste vestígio dá lugar à possibilidade, para o sujeito vivo, de ser o testemunho do seu próprio enterro. Para atingir este estado, terá sido arrancado à sua própria escansão e capturado no imaginário de um outro. Por mais que proteste, nada poderá ser feito. Será tomado por outro, de quem deve incluir, apesar dele, a história e, designadamente, o fim.

[23] *Ibid.*, pp. 91-92.

mesmo que não deixe de protestar quanto à sua singularidade. O inexorável processo prossegue até se concluir na sepultura. O sujeito encontra-se, a bem ou a mal, entregue a si próprio. Não é apercebido numa qualquer ubiquidade. A morte aparece numa espécie de tela material que vai abolir a própria identidade da vítima que nos apressamos a enterrar e a fundir numa identidade que não é a sua. Devido a um génio perverso, o morto é objectivado pela superfície de um ser vivo, numa forma nada fantasmática, mas palpável, ainda que opaca, verdadeiramente material.

O morto acede ao estatuto de signo mediado pelo corpo de outro, numa cena teatralmente trágica que faz cada um dos protagonistas mergulhar na irrealidade de uma aparência constantemente reforçada e de um espelhamento emblemático de identidades. Doravante, o objecto (o cadáver) e o seu reflexo (o sujeito vivo) sobrepõem-se. O sujeito vivo bem pode negar que não está morto, mas já não se pertence. Agora a sua assinatura é estar em *lugar de*. Com uma urgência vertiginosa e um poder de abstracção, o demónio impassível do morto apoderou-se efectivamente dele. Ainda que o corpo do falecido não seja, muito sinceramente, o mesmo que o corpo daquele por quem, contra a sua vontade, se faz passar, para o morto, o desaparecido encontra-se agora simultaneamente em dois lugares, apesar de não ser o mesmo nos dois lugares. O sujeito vivo e predisposto à sepultura ter-se-á tornado outro, continuando a ser o mesmo. Não porque se tenha dividido. Não possui nenhum, mas mesmo nenhum, dos atributos daquele cuja pessoa ele deve mimetizar. Tudo se desenrola, na verdade, no sono das aparências. Em larga medida, tanto o morto como o vivo perderam quaisquer propriedades da sua morte e da sua vida. Estão agora, apesar disso, unidos a entidades corpo-

rais que fazem de cada um deles um fundo primitivo e indiferenciado. Por uma estranha designação, o significante é destruído, moído e consumido pelo significado, e vice-versa. Nenhum pode ser extraído do outro, e reciprocamente.

Por fim, a carga. Neste caso, também, muitas vezes contra a sua vontade: «[Ele] suplicou-nos para o ajudarmos a carregar o seu fardo. [...] Não sabíamos o que havia no saco, que, por sinal, estava cheio. Deu-nos a entender que não podíamos de maneira nenhuma desenvencilhar-nos do fardo antes de chegarmos à cidade. Não nos deixou testar o peso da carga, o que não nos permitiu saber se estava acima das nossas capacidades. [...] Quando, por fim, com a ajuda de uma mulher, coloquei o peso à cabeça, tive a sensação de ser um corpo morto de um homem. Era muito pesado, mas podia carregá-lo facilmente. [...] No entanto, estávamos longe de saber aquilo que levávamos. De facto, tratava-se do corpo do príncipe da cidade onde entrávamos. O príncipe tinha sido morto, por erro, numa quinta, pelo nosso companheiro de circunstância, que andava agora à procura de alguém que o substituísse enquanto culpado. [...] De manhã cedo, o rei ordenou que nos vestíssemos com as melhores roupas, nos puséssemos a cavalo e nos passeássemos na cidade durante sete dias, a fim de podermos desfrutar da nossa última vida neste mundo. Ao fim dos sete dias, o rei matar-nos-ia, retribuindo, assim, a morte do seu filho»[24]

Está em funcionamento a mesma relação de entrelaçamento entre o morto e o vivo, com a simples excepção de que o vivo deve carregar os restos do morto, embora não sendo de modo algum o seu assassino. O sulco da morte e da responsabilidade é traçado pelo fardo. O por-

24 Ibid., p. 272.

tador do fardo é obrigado a incorporar a forma, mas não a matéria, do assassino. Tudo isto acontece no meio de contrastes, onde as diferenças vividas se ligam, não de acordo com o caos, mas com a duração. Cada *experiência vivida*[25] consiste, antes de mais, num aglomerado de elementos heterogéneos, ao qual somente a forma temporal, apesar de estilhaçada, dá coerência. Assim, a vida é apenas uma soma de instantes e de durações quase paralelas, havendo, portanto, uma ausência de unidade genérica. De qualquer modo, saltos contínuos de uma experiência vivida a outra, de um horizonte a outro. Qualquer estrutura da existência é tal que, para viver, é preciso fugir constantemente à permanência, pois esta é portadora de precariedade, tornando-se vulnerável. Pelo contrário, a instabilidade, a interrupção e a mobilidade oferecem possibilidades de fuga e de escape.

Mas a fuga e o escape acarretam, também eles, perigo: «Ele estava quase a agarrar-me e a sua mão aproximava-se da minha cabeça. Foi então que apanhei o *juju* [feitiço] que ele costumava esconder, que descobrira antes de deixar a sua casa. Servi-me dele e, de súbito, fui transformado em vaca com cornos na cabeça, e no lugar do cavalo. Infelizmente, antes de a utilizar, esqueci-me de que não iria recuperar directamente a minha forma inicial de pessoa humana [...]. Transformado em vaca, tornei-me mais potente e desatei a correr mais depressa que ele. Mas ele não desistia e perseguia-me, ferozmente, até que se cansou. Precisamente no momento em que ele me deixou sozinho, encontrei-me frente ao famoso leão que andava por ali, à procura de uma presa. O leão começou a perseguir-me. Corri cerca de duas milhas e dei comigo nas mãos de pastores que me cercavam, pensando ter

[25] No original *vécu* (N.E).

descoberto uma das suas vacas perdidas há anos. Assustado com os barulhos dos pastores, o leão deu meia volta. Foi aí que os pastores me puseram ao pé das outras vacas que estavam a pastar. E eu era incapaz de me transformar e de recuperar a minha forma humana»[26].

Concluamos. Em primeiro lugar, no paradigma fantasmal, não existe reversibilidade nem irreversibilidade do tempo. O que conta é o desenrolar da experiência. As coisas e os acontecimentos envolvem-se uns nos outros. Se as histórias e os acontecimentos têm um princípio, não precisam forçosamente de um fim propriamente dito. Podemos, certamente, ser interrompidos. Mas uma história ou um acontecimento são capazes de prosseguir numa outra história ou num outro acontecimento, sem que haja necessariamente um encadeamento entre ambos. Os conflitos e as lutas podem ser retomados no ponto em que ficaram suspensos. Pode-se também retomá-los, ou ainda assistir-se a novos começos, sem que se sinta falta de continuidade, ainda que a sombra das histórias e dos acontecimentos antigos paire sempre no presente. Aliás, o mesmo acontecimento pode ter dois começos distintos. Ao longo deste processo, passa-se constantemente das fases de desperdício às fases de enriquecimento da vida e do sujeito. Por conseguinte, tudo funciona segundo o princípio do inacabado. Dito isto, a relação entre o presente, o passado e o futuro não é nem da ordem da continuidade nem da ordem da genealogia, mas da do encadeamento de séries temporais praticamente dissociadas, ligadas umas às outras por uma multiplicidade de fios ténues.

Em segundo lugar, agir como sujeito, num contexto marcado pela violência fantasmal, significa ter, em quais-

[26] Ibid., p. 42.

quer circunstâncias, «a capacidade de introduzir os fragmentos em fragmentações sempre novas»[25]. No campo fantasmal, só poderia haver um sujeito esquizofrénico. O esquizofrénico, dizem Gilles Deleuze e Félix Guattari, passa de um código ao outro, bloqueia todos os códigos, «num deslizar veloz, conforme as questões que lhe são postas, não dando nunca duas vezes seguidas a mesma explicação, não invocando nunca a mesma genealogia, não registando nunca do mesmo modo o mesmo acontecimento, e aceitando até, quando lho impõem e não está irritado, o banal código edipiano, pronto a reentulhá-lo com todas as disjunções de cuja exclusão se encarrega esse código»[26]. Nestas condições, onde, segundo uma expressão nietzschiana, «tudo se divide, mas em si mesmo, e onde o mesmo ser, *exceptuando a diferença de intensidade*, está em toda a parte, em todos os cantos, a todos os níveis», a única maneira de se manter vivo é viver em ziguezagues.

Em terceiro lugar, enquanto sujeito fantasmal, o escravo não tem nem forma única nem conteúdo modelado definitivamente. A forma e o conteúdo mudam constantemente segundo os acontecimentos da vida. Mas a fixação da existência só acontece se o sujeito se apoiar num reservatório de lembranças e de imagens com ar de terem sido fixadas definitivamente. Ele apoia-se nisso no próprio momento em que as transgride, as esquece e as situa na dependência de algo fora de si. O trabalho para a vida consiste, por conseguinte, em afastar-se sempre da lembrança no próprio momento da lembrança na qual nos apoiamos para negociar as viragens da vida. Sendo

[25] Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O Anti-Édipo, Capitalismo e Esquizofrenia*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2004, tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho, p. 22.
[26] *Ibid.*, p. 26.

difícil esboçar a vida, o sujeito fantasmal deve sempre escapar de si mesmo e deixar-se levar pelo fluxo do tempo e dos acidentes. Produz-se no risco, através de uma cadeia de efeitos por vezes calculados, mas que nunca se materializam nos termos previamente previstos. É, portanto, neste inesperado e nesta absoluta instabilidade que ele se cria e se inventa.

Talvez por isso, a meio da noite, o sujeito pode deixar-se levar pelo canto da recordação, muitas vezes enterrado nos escombros da mágoa, impedindo, assim, de dar à existência um carácter de embriaguez e de eternidade. Porém, liberto pelo tabaco, ei-lo que suprime, subitamente, tudo o que limitava o horizonte do sujeito, projectando-o desde logo no infinito mar de luz que torna possível esquecer a tristeza: «Ele meteu [illegible] minha boca um cachimbo, fumarento, de quase seis pés de comprimento. O cachimbo podia levar, de uma só vez, meia tonelada de tabaco. Depois designou um fantasma cuja função era reabastecer o cachimbo, sempre que fosse preciso. Mal acendeu o cachimbo, todos os fantasmas começaram a dançar em grupinhos à minha volta. Cantavam, batiam palmas, faziam soar os sinos. O rufar do tambor por um dos tocadores [...] era tal que todos davam pulos de contentes. De cada vez que o fumo do cachimbo saía da minha boca [...] todos desatavam a rir às gargalhadas — um riso tão estridente que qualquer pessoa podia ouvi-lo claramente a duas milhas de distância. E de cada vez que o tabaco estava quase a acabar, o fantasma encarregue de reabastecer o cachimbo apressava-se a enchê-lo de tabaco fresco [...]. No final de algumas horas passadas a fumar o cachimbo, fiquei intoxicado, sob o efeito do fumo do tabaco, como se tivesse acabado de tomar um licor forte [...]. Foi então que, esquecendo todas as minhas desgraças, comecei a cantar coisas

da minha terra. Estes cânticos, a tristeza tinha-me impedido de os cantar desde que entrara no mundo dos fantasmas. Os fantasmas, mal ouviram estes cânticos, começaram a dançar [...]»[lv].

[lv] Amos Tutuola, op. cit., pp. 74-75.

6.
Clínica do sujeito

Tudo começa portanto por um acto de identificação: «Eu sou um negro». O acto de identificação constitui a resposta a uma pergunta que se faz: «Quem sou eu, portanto?»; ou que nos é feita: «Quem são vocês?». No segundo caso, trata-se de uma resposta a uma intimidação. Trata-se, em ambos os casos, de revelar a sua identidade, de a tornar pública. Mas revelar a sua identidade é também reconhecer-se (auto-reconhecimento), é saber quem se é e dizê-lo ou, melhor, proclamá-lo, ou também dizê-lo a si mesmo. O acto de identificação é igualmente uma afirmação de existência. «Eu sou» significa, desde logo, eu existo.

O SENHOR E O SEU NEGRO

Mas o que é então um «negro», este *sendo*, do qual se diz que eu sou a *espécie*?

«Negro» é, antes de mais, uma palavra. Uma palavra remete sempre para qualquer coisa. Mas a palavra tem também uma espessura e densidade próprias. Uma palavra existe para evocar alguma coisa na consciência daquele a quem é endereçada ou que a ouve. Quanto mais densi-

dade e espessura tem, mais a palavra provoca uma sensação, um sentimento e até um ressentimento a quem se destina. Existem palavras que magoam. A capacidade de as palavras ferirem faz parte do seu próprio peso. «Negro» é suposto ser, e sobretudo isso, um nome. Aparentemente, cada nome carrega um destino, uma condição mais ou menos genérica. «Negro» é portanto o nome que me foi dado por alguém. Não o escolhi originariamente. herdo este nome pela posição que ocupo no mundo. Aquele que está marcado com o nome «Negro» não se deixa enganar por esta proveniência externa.

Também não se deixa enganar quando se trata de experimentar o seu poder de falsificação. Deste ponto de vista, será «negro» aquele que não pode olhar o Outro frente a frente. É «negro» aquele que, encurralado ao pé de uma parede sem porta, pensa, no entanto, que tudo acabará por se abrir: implora quando bate, e também implora para lhe abrirem uma porta que não existe. Muitos acabaram por acomodar-se a essa realidade e por se reconhecerem no destino que os enfeitou com este nome. Sendo um nome feito para ser carregado, deram-lhes esta dádiva que, na origem, não criaram. Tal como a palavra, o nome só existe se for percebido e assumido por aquele que o transporta. Ou ainda, só há nome quando aquele que o carrega sente o seu peso na consciência. Existem nomes que carregamos como um insulto permanente, e outros que carregamos por hábito. O nome «Negro» provém dos dois. Por fim, ainda que certos nomes possam ser lisonjeadores, o nome «Negro» foi, desde sempre, um processo de coisificação e de degradação. Ele fortalecia-se pela capacidade de sufocar e de estrangular, de amputar e de enfraquecer. Ele foi deste nome como da morte. Uma íntima relação sempre associou o nome «Negro» à morte,

ao assassínio e ao desaparecimento. E, bem entendido, ao silêncio ao qual deveria ser reduzida, necessariamente, a coisa — a ordem de se calar e de não ser visto.

«Negro» — não podemos esquecer — é também uma cor. A cor da escuridão. Deste ponto de vista, o «Negro» é quem vive a noite, na noite, cuja vida se transformou em noite. A noite é o seu invólucro inicial, o tecido que forma a sua carne. É a sua imagem e roupagem. É esta permanência na noite e esta vida enquanto noite que o tornam invisível. O Outro não o vê, pois não há verdadeiramente nada para ver. Ou se o vê, só vê sombras e trevas — quase nada. Envolto na sua noite pré-natal, o Negro não se vê a si mesmo. A única coisa que ele vê é ele a bater com toda a gana numa parede sem porta. Levantando-se com todas as suas forças, e ao exigir que lhe seja aberta uma porta que não existe, cairá mais cedo ou mais tarde para trás, no passeio[31]. Película de ser sem espessura, também nada vê. Aliás, a respeito da sua cor, o seu olhar só pode ser amniótico e mucoso. É esta a função talismânica da cor — grandemente se impõe como sintoma e destino ou, ainda, como um nó na trama do poder. Desta perspectiva, a cor negra tem propriedades atmosféricas. A primeira manifesta-se sob a forma de uma lembrança arcaica, remetendo para uma herança genealógica que ninguém pode realmente modificar, uma vez que o Negro não consegue mudar de cor. A segunda é um exterior no qual o Negro foi encerrado e transformado neste outro que para todo o sempre me será desconhecido. Ou a revelação do Negro, se a houver, essa apenas se fará à custa de uma ocultação. A cor negra não tem, portanto, sentido. Só existe por referência a um poder que a inventa, uma infra-estrutura que

31 Ver Lazare, *Au pied du mur sans porte*, Les Solitaires Intempestifs, Besançon, 2013, pp. 11-12.

a suporta e a contrasta com outras cores e, por fim, num mundo que a designa e a axiomatiza.

Aliás, o nome «Negro» tem a ver com uma relação de submissão. No fundo, só existe «Negro» em relação a um «senhor». O «senhor» possui o seu «negro». E o «negro» pertence ao seu «senhor». Todo o negro recebe a forma do seu mestre. O mestre dá forma ao seu negro, e este ganha essa forma através da destruição e da explosão da sua forma anterior. Fora desta dialéctica da posse, da pertença e plástica, não existe «negro» enquanto tal. Toda a submissão desenvolvida implica constantemente esta relação de propriedade, de apropriação e de pertença a outro que não a si mesmo. Na dialéctica do Negro e do seu senhor, duas imagens que traduzem bem a submissão são as correntes e a trela. A trela é uma espécie de corda que se ata ao pescoço de quem não é livre. Aquele que não é livre equivale àquele a quem não se pode dar a mão, e que se deve, por conseguinte, arrastar pelo pescoço. A trela é o significante por excelência da identidade servil, da condição servil, do estado de servidão. Experienciar a servidão é ser colocado à força na zona de indiferenciação entre o homem e o animal, nesses lugares onde se observa a vida humana a partir da posição do animal — a vida humana que reveste a forma da vida animal até ao ponto de ser impossível distingui-las, até ao ponto de não se saber se o animal é mais humano do que o homem ou se o homem é mais animal que o animal.

E este nome maldito que retomarão, entre outros, Marcus Garvey, depois Aimé Césaire, com o objectivo de o tornar tema de um infinito debate.

Durante a escravatura, a plantação afigurava-se como a engrenagem essencial de uma ordem selvagem na qual a violência racial cumpria três funções. Por um lado, visava enfraquecer as capacidades dos escravos para assegurarem a sua reprodução social, na medida em que eles nunca conseguiriam reunir os meios indispensáveis para uma vida digna desse nome. Por outro lado, a brutalidade tinha uma dimensão somática. Pretendia imobilizar os corpos, destruí-los, se necessário. Por último, atacava o sistema nervoso e procurava extinguir todas as capacidades de as suas vítimas criarem um mundo de símbolos próprio. Sendo as suas energias, na maior parte do tempo, gastas em tarefas de sobrevivência, eram forçados a viver a sua vida como uma reprodução. Mas o que pautava as relações entre o senhor e os seus escravos era principalmente o monopólio que o senhor pretendia ter sobre o futuro. Ser negro, e portanto escravo, significava não ter futuro próprio, em si/para si. O futuro do Negro era sempre um futuro delegado que o seu senhor lhe oferecia como uma dádiva, a alforria. Por isso, a questão do futuro enquanto horizonte a atingir, através de um trabalho seu, que lhes permitia a autoprodução de sujeitos livres, responsáveis por si e para com o mundo, era central nas lutas de escravos.

Assim, para Marcus Garvey, não era suficiente definir-se pela falta. Passava-se o mesmo com as formas de identificação secundária ou derivada (isto é, a identificação através do senhor). Ultrapassando o lado negativo da destruição, o Negro devia tornar-se outro, empreendedor de si mesmo, e transformar-se em sujeito capaz de se projectar no futuro e de investir num desejo. Para fazer nascer um novo ser humano e conferir consistência à sua vida, devia autoproduzir-se não como réplica, mas como

insolúvel diferença e singularidade absoluta. Surgiria, da perda e da destruição, uma potência de formação, substância viva criadora de uma forma nova no mundo. Ainda que sensível à ideia da necessidade, Garvey não reduziu o desejo à necessidade. Pelo contrário, ele tentou redefinir o próprio objecto do desejo negro — o desejo de se governar por si mesmo. A este desejo que era simultaneamente um projecto, baptizou-o de projecto africano de «redenção»[11].

Pôr em prática tal projecto de redenção exigia uma leitura atenta do tempo do mundo. O próprio mundo era habitado pela espécie humana, que era composta por várias raças, todas impelidas a permanecer puras. Cada raça controlava o seu destino no quadro de um território no qual devia exercer plenos direitos de soberania. A Europa pertencia aos Brancos, a Ásia aos Amarelos e África aos Africanos. Ainda que distintas, cada raça era dotada das mesmas capacidades e possibilidades. Por natureza, nenhuma era programada para exercer a sua senhoria sobre os outros. Uma vez que a história do mundo é cíclica, qualquer dominação era provisória. No início dos anos 20, Garvey acreditava que um reajustamento político do mundo estava em curso. Este reajustamento do mundo alimentava-se do levantamento de povos oprimidos e das raças dominadas que lutavam contra as potências planetárias para o reconhecimento e o respeito. Começava uma corrida para a vida. Neste brutal e impiedoso processo, não havia qualquer lugar para os povos não organizados, pouco ambiciosos e incapazes de proteger e de defender os seus próprios interesses. Se não se organizassem, tais povos seriam simplesmente ameaçados de extermínio. O projecto de redenção exigia igualmente uma teoria do acontecimento. Para Garvey, o acontecimento por excelência era, essencialmente, chamado a produzir-se num futuro, do qual ninguém conhecia a hora certa, mas cuja proximidade era evidente. No caso dos Negros, concentravam-se no surgir de um «império africano» essencial para a raça negra participar numa vida política e económica no mundo. O acontecimento estava no ar e no vento do tempo. A política da sentinela consistia em acompanhar, e até em precipitar, a sua vinda preparando-se para a mesma[12].

Deste modo, Garvey preconizava um vasto movimento de deserção ou, pelo menos, uma *retirada organizada*. Estava convencido de que o declínio era o destino do Ocidente e que, paradoxalmente, o desenvolvimento tecnológico abrira caminho a uma civilização que se autodestruía a grande velocidade. Sem um fundamento espiritual, não iria durar indefinidamente. Na conjuntura da época, o Negro era, para Garvey, um sujeito imensamente desterritorializado. «No caso do Negro, não reconheço qualquer fronteira nacional», afirmava. «Enquanto África não for livre, o mundo inteiro é a minha província»[13]. A respeito da geopolítica do mundo, profundamente marcada pela marcha das raças pela vida, este sujeito desterritorializado não conseguia garantir a sua protecção, e até a sua sobrevivência, enquanto raça distinta na ausência de uma pátria. Não poderia tornar-se um homem autêntico, ou seja, *um homem como todos os outros*, capaz de ter daquilo a que cada homem tem direito e capaz de exercer sobre si, sobre os outros e sobre a natureza o tipo de autoridade que provém da natureza e por direito a cada homem digno desse nome. O futuro de qualquer negro fora de África era a ruína e o desastre[14].

---

[11] Ver Marcus Garvey, *Philosophy and Opinions*, op. cit.

[12] *Ibid.*, pp. 10-24.

[13] *Ibid.*, p. 37

[14] *Ibid.*, p. 53.

A África de Garvey não deixa de ser, a vários respeitos, uma entidade mítica e abstracta, um significado pleno e um significante aparentemente transparente — e foi isto que, paradoxalmente, fez a sua força. No texto de Garvey, dizer a África era embarcar no encalce de um rasto, em busca da substância do signo — substância que precedia o próprio signo e o modo como se manifestava. A história da Humanidade era a história da luta de raças. A raça humana era composta por uma raça de senhores e por uma raça de escravos. A raça dos senhores fazia a lei para si e podia impor a sua lei aos outros. África, aos olhos de Garvey, era nome de uma promessa — a promessa do retorno da história. A raça dos escravos seria, um dia, uma raça de senhores, se tivesse os seus próprios instrumentos de poder. Para realizar tão nobre possibilidade, o Negro das Américas e das Índias Ocidentais devia desertar dos lugares de inospitalidade para os quais fora relegado e reocupar o seu *habitat* natural. Aí, afastado daqueles de quem antigamente fora escravo, recuperaria finalmente a sua própria força e faria jus ao seu génio. Desenvolvendo uma nacionalidade negra africana, cumpria-se a economia do ódio dos outros e da vingança, em vez de ele próprio se consumir.

A ESCALADA EM HUMANIDADE

Ao longo da sua vida, Césaire terá lutado, com energia e lucidez, misto de clareza e de trevas, com as miraculosas armas da poesia e as não menos honrosas da política, concentrando-se tanto no imperecível como no efémero — aquilo que morre e retorna ao pó. Procurou obstinadamente instalar um lugar de permanência a partir do qual a mentira do nome pudesse ser alterada, a verdade,

ressuscitada, e o indestrutível, manifestado. O seu fulguroso pensamento foi, simultaneamente, o da interrupção, do levantamento e da esperança. O sulco deste pensamento de luta e de insurreição foi, por um lado, a afirmação da irredutível pluralidade do mundo ou, como ele gostava de dizer, «das civilizações», e, por outro, a convicção segundo a qual «o homem onde quer que esteja tem direitos enquanto homem». O que testemunha este pensamento é a esperança de uma relação humana com a diferença — relação incondicional da Humanidade, tornada mais imperativa com a evidência do rosto sem nome com o qual nos debatemos, e com o inexorável momento de violência que nos leva a desnudar este rosto, a violar este nome, apagando-lhe a sonoridade. O que ela terá processado terá sido o racismo e o colonialismo, duas formas modernas desta violação e deste acto de supressão, duas figuras da animalidade no homem, da união do humano com o Animal, da qual o nosso mundo está longe de ter saído por completo. Por fim, o terror que o habitou e o de um sono sem despertar, de um sono sem novo dia, sem sol nem amanhã.

E, já que estamos nisso, a obsessão de Césaire não era unicamente as Antilhas, o país ao qual era costume chamar «caribenho» e não «francês». Também não era apenas a França, cuja Revolução — acontecimento de facto inaugural no seu espírito — , dizia ele, provocara um impasse em relação à «questão colonial», a possibilidade de uma sociedade sem raças. Foi também o Haiti (país que, dizia, «supostamente conquistou a sua liberdade», mas era mais miserável do que uma colónia). Foi o Congo de Lumumba e, por essa via, a África (onde a independência tinha levado a um «conflito entre nós mesmos»). Foi a América negra (a respeito da qual ele sempre lembrou e proclamou a «dívida de reconhecimento»). Foi, como nunca

deixou de repetir, «o destino do homem negro no mundo moderno».

Como podemos levar a sério esta declarada ambição em relação ao «homem negro»? Em primeiro lugar, evitando neutralizar a carga polémica de tal desejo e do desconhecido, inserido na probabilidade de que tudo isso possa desconcentrar-nos. É preciso acolher esta preocupação não para circunscrever Césaire a uma concepção carcerária da identidade, ainda menos para restringir o seu pensamento a uma forma de tribalismo racial, mas apenas para que ninguém possa esconder-se perante as difíceis questões que ele nos trouxe, que não parou de colocar a todos, e que no fundo continuam, ainda hoje, sem resposta, a começar pela questão do colonialismo, da raça e do racismo. Ainda recentemente dizia: «o problema é o racismo e o agravamento do racismo no mundo inteiro; são as instâncias de racismo que, aqui e ali, se reavivam. É isso que importa e nos deve preocupar. Terá, então, chegado a hora de baixar a guarda e de nos desarmarmos?»[35]. Que quer então Césaire dizer quando apregoa a sua preocupação com o destino concedido ao «homem negro» na memória moderna? Que entende ele por «homem negro»? Porque não dizer simplesmente ser humano?

Antes de mais, assinalemos que, fazendo da raça o ponto de partida da sua crítica do político, da modernidade e da própria ideia do universal, Césaire inscreve-se plenamente numa tradição crítica intelectual negra que tanto se encontra nos afro-americanos como noutros pensadores caribenhos anglófonos e, até, africanos. Em Césaire, no entanto, a preocupação com o «homem negro»

---

35 Aimé Césaire, *Discurso sobre a Negritude*, 26 de Fevereiro de 1987, Universidade da Florida, disponível em www.blog.crdp-versailles.fr. As duas citações seguintes pertencem ao mesmo discurso.

não desemboca no desmembramento do mundo, mas na afirmação da sua *pluralidade* e na necessidade da desobstrução. Afirmar que o mundo é plural, militar pela sua abertura, é dizer que a Europa não é todo o mundo, mas apenas parte dele. É, portanto, apresentar um contrapeso ao que Césaire chama de «reducionismo europeu» — que entende ser «este sistema de pensamento ou, melhor ainda, a tendência instintiva de uma civilização eminente e prodigiosa que chega a abusar do seu prestígio para provocar um vazio à sua volta ao reconduzir abusivamente a noção de universal às suas próprias dimensões; por outras palavras, pensando o universal a partir dos seus próprios postulados e através das suas próprias categorias». Significa indicar as consequências que isso acarreta: «retirar o homem do humano e isolá-lo, definitivamente, num orgulho suicidário ou mesmo numa forma racional e científica de barbárie».

Afirmar que o mundo não se reduz à Europa contribui para reabilitar a singularidade e a diferença. Neste aspecto, apesar de tudo, Césaire aproxima-se de Senghor. Ambos recusam as visões abstractas do universal. Afirmam que o universal se declina sempre no registo da singularidade. Segundo eles, o universal é precisamente o lugar da multiplicidade de singularidades em que cada uma é apenas aquilo que é, ou seja, naquilo que a liga e a separa de outras singularidades. Tanto para um como para outro, não existe universal absoluto. Só existe universal enquanto comunidade de singularidades e de diferenças, partilha que é simultaneamente pôr em comum e separação. Aqui, a preocupação com o «homem negro» só tem sentido, porque abre caminho a uma outra imaginação da comunidade universal. Nesta época de guerra infinita e de várias expressões do regresso do colonialismo, uma crítica como esta ainda faz muito sentido. Torna-se, aliás,

indispensável nas condições contemporâneas, tanto nas questões de cidadania, presença de estrangeiros e de minorias entre nós, figuras não europeias do devir humano, como no conflito dos monoteísmos e também na globalização.

Noutro plano, a crítica da raça em Césaire sempre foi inseparável da crítica do colonialismo e do pensamento que o sustenta. No seu princípio, o que é a colonização? — perguntava-se no *Discurso sobre o Colonialismo* (1955). Não é «nem evangelização, nem empresa filantrópica, nem vontade de recuar as fronteiras da ignorância, da doença, da tirania, nem propagação de Deus, nem extensão do direito»[16]. Equação desonesta, é filha do apetite, da avidez e da força — as mentiras, os tratados violados, as expedições punitivas, o veneno instilado nas veias da Europa, a selvajaria, tudo aquilo que faz o colonizador descivilizar-se, embrutecer, que o faz despertar os mais recônditos instintos, a cobiça, a violência, o ódio racial e o relativismo moral. Dito isto, «ninguém coloniza inocentemente nem ninguém coloniza impunemente; uma nação que coloniza, uma civilização que justifica a colonização — portanto, a força —, é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama o seu Hitler, isto é, o seu castigo»[17]. E acrescenta: «O colonizador, para não ter consciência pesada, habitua-se a ver no outro o animal, treina-se para o tratar como animal.

[16] Aimé Césaire, *Discurso sobre o Colonialismo* (1955), Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1978. Prefácio de Mário Pinto de Andrade, p. 14.

[17] *Ibid.* p. 15. O que o Ocidente não perdoa a Hitler, afirma ele, «não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os coolies da Índia e os negros da África estavam subordinados». *Ibid.*, p. 18.

tende objectivamente a transformar-se, ele próprio, em animal»[18]. Levar Césaire a sério implica continuar a perseguir na vida de hoje os sinais que indicam o regresso do colonialismo ou a sua reprodução e a repetição nas práticas contemporâneas — podem ser práticas de guerra, formas de menorização e de estigmatização das diferenças ou, mais directamente, revisionismos que, a pretexto do fracasso dos regimes pós-coloniais, procuram justificar *ex post* aquilo que foi, acima de tudo, como sugeriu Tocqueville, um governo grosseiro, venal e arbitrário.

Afinal, é necessário continuar a interrogarmo-nos acerca do sentido do termo «Negro», que Senghor e Césaire reabilitaram no auge do racismo imperial. É aliás significativo que, no fim da sua vida, Césaire se tenha visto obrigado a lembrar Françoise Vergès: «Sou negro e negro continuarei»[19]. A tomada de consciência do ser negro data do princípio dos anos 30 do século XX, quando se dá, em Paris, o encontro de Léopold Senghor com os escritores afro-americanos Langston Hughes, Claude McKay, Countee Cullen, Sterling Brown e, mais tarde, Richard Wright e muitos outros. Tal consciencialização deve-se à problematização insistente, angustiante, que, entre as duas guerras, uma geração de pensadores negros protagoniza sobre a condição negra, por um lado, e as possibilidades do tempo, por outro. Césaire sintetiza: «Quem somos neste mundo branco? Que podemos esperar e que devemos fazer?»[20]. Para a pergunta «Quem somos neste mundo branco?», tem uma resposta desprovida de ambiguidade: «Somos negros». Afirmando de maneira tão peremptória a sua «negritude», afirma uma diferença que nada pode

[18] *Ibid.*, pp. 23-24.

[19] Aimé Césaire e Françoise Vergès, *op. cit.*

[20] Todas as citações que se seguem são tiradas do *Discurso sobre a Negritude*, loc. cit.

simplificar, que não é preciso procurar velar e da qual não é preciso desviar-nos, acusando-a de indizível.

Mas o que entende ele por «Negro», este «voltar-atrás» ou ainda este nome que Fanon diz, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, que não passa de uma ficção? E que devemos nós entender por essa palavra hoje em dia? Para ele, tal nome não remete para uma realidade biológica ou uma cor de pele, mas para «uma das formas históricas da condição humana». Mas esta palavra é igualmente sinónimo de «luta obstinada pela liberdade e pela indomável esperança». Em Césaire, o termo «Negro» significa portanto qualquer coisa de fundamental, que não provém de maneira alguma da idolatria da raça. Porque está carregado de provas (que Césaire faz questão de nunca esquecer) e porque surge como a metáfora por excelência do «pôr de parte», este nome exprime o melhor e, *a contrario*, a busca daquilo que ele nomeia como uma «mais ampla fraternidade» ou, ainda, um «humanismo à medida do mundo»[41].

Dito isto, só podemos falar do humanismo à medida do mundo na linguagem do futuro, a partir do que sempre se situará à nossa frente e que, como tal, não deixará nome ou memória, nem nenhuma razão — o que, como tal, consegue escapar à repetição porque é sempre radicalmente diferente. Assim, é preciso procurar a universalidade do nome «Negro», não do lado da repetição, mas do lado da *diferença radical, sem a qual a desclosão*[42] *do mundo é impossível*. Será em nome desta *diferença radical*, que se torna necessário reprojectar «o Negro» como figura daquele que está em movimento, pronto a fazer-se à estrada, que experiencia a dor e a estranheza. Porém, para que esta experiência de percurso e de êxodo tenha um sentido, é preciso que seja uma parte essencial de África. É preciso que nos leve a África ou, pelo menos, que faça um desvio por África, este duplo do mundo, cujo tempo, acreditamos, há-de chegar.

[41] Aimé Césaire, *Discurso sobre o Colonialismo*, op. cit. p. 54.
[42] No original, *déclosion*, termo elaborado por Derrida e Jean-Luc Nancy, o contrário de eclosão, desenvolvimento (N.T.).

Césaire sabia que o tempo de África iria chegar, e precisávamos de antecipá-lo e prepararmo-nos para ele. É esta reinscrição de África no registo de vizinhança e de distância extrema, de outra presença, daquilo que interdita qualquer permanência e qualquer possibilidade de residência que não sejam oníricas — é esta maneira de habitação de África que lhe permite resistir às sereias da insularidade. Afinal, talvez tenha sido África que, ao permitir-lhe compreender que existem forças bem profundas no homem que ultrapassam o interdito, tenha concedido ao seu pensamento um carácter arrebatador.

Mas como reler Césaire sem Fanon? A violência colonial da qual Fanon foi testemunho por exemplo na Argélia e da qual se esforçou por acarretar medicamente as consequências traumáticas, manifestava-se pelo racismo diário e, sobretudo, através da tortura que o exército francês utilizava para os resistentes argelinos[43]. O país pelo qual poderia ter perdido a sua vida durante a Segunda Guerra Mundial começou a reproduzir os métodos nazis no decorrer de uma guerra selvagem e sem nome contra um outro povo a quem negava o direito à autodeterminação. Fanon dizia muitas vezes que esta guerra ganhara «a dimensão de um autêntico genocídio»[44], ou ainda de uma «empresa de extermínio»[45]. A guerra «mais medonha»[46], «mais alucinante que um povo travou contra a opressão colonial»[47], esteve na origem de, na Argélia, se

[43] Ver Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*, op. cit., capítulo 5.
[44] *Ibid.*, p. 213.
[45] *Ibid.*, p. 71.
[46] *Ibid.*, p. 14.
[47] Frantz Fanon, *L'An V...*, op. cit., p. 262.

ter instalado um «ambiente sangrento, cruel»[48]. Esta guerra levou, numa ampla escala, à «generalização de práticas desumanas»[49], e, consequentemente, muitos colonizados pensaram estar a «assistir a um verdadeiro apocalipse»[50]. No decorrer desta luta de morte, Fanon tomou o partido do povo argelino. De imediato, a França deixou de o reconhecer como um dos seus: ele «traíra» a nação. Tornou-se um «inimigo» e, muito tempo depois da sua morte, continuou a ser tratado como tal.

Depois da derrota na Argélia e da perda do seu império colonial, a França toda ela se encarquilhou no Hexágono. Afectada pela afasia, mergulhou numa espécie de inverno pós-imperial[51]. Com o seu passado colonial recalcado, fixou-se na «boa consciência», esqueceu-se de Fanon, falhando, essencialmente, algumas das novas viagens planetárias do pensamento que marcaram o último quartel do século XX. Foi designadamente o caso do pensamento pós-colonial e o da crítica da raça[52]. Mas, no resto do mundo, muitos movimentos que lutam pela emancipação dos povos continuaram a invocar este nome herético. Para muitas organizações comprometidas com a causa dos povos humilhados, que combatem pela justiça racial ou por novas práticas psiquiátricas, citar Fanon era convocar uma espécie de «perene excesso», de «suplemento» ou de «ainda não se alcançou», que, no entanto, permitia dizer «algo de terrivelmente actual»[53] acerca do mundo.

---

[48] Frantz Fanon, *Os Condenados...*, op. cit., p. 213.
[49] *Ibid.*, p. 211.
[50] *Ibid.*, p. 213.
[51] Ann Stoler, «Colonial aphasia: race and disabled histories in France», *Public Culture*, vol. 23, n.º 1, 2010.
[52] Achille Mbembe, «Provincializing France?», *Public Culture*, vol. 23, n.º 1, 2010.
[53] Miguel Mellino, «Frantz Fanon, un classique pour le présent», *Il Manifesto*, 29 Maio de 2011 (disponível em «www.paperblog.fr»).

Num mundo dividido hierarquicamente e no qual, apesar de ser o objecto de piedosas declarações, a ideia de uma comum condição humana estava longe de ser admitida na prática, diversas formas de *apartheid*, de afastamento, de destituições estruturais tinham substituído as antigas divisões propriamente coloniais. Resultado, a maior parte do tempo, processos planetários de acumulação por expropriação, novas formas de violência e de desigualdades engendradas por um sistema económico mundial cada vez mais brutal tinham-se generalizado, abrindo caminho a muitas figuras inéditas da precariedade e pondo em causa a capacidade de muita gente ficar dona da sua vida. Mas reler Fanon hoje em dia é, antes de mais, captar a exacta medida do seu projecto, para da melhor maneira lhe dar continuidade. Pois se o seu pensamento parece angélico e cumpre el-douradamente a sua época com uma vibração dourada, foi porque, como manifesta resposta à lei de bronze do colonialismo, conseguiu opor-lhe uma implacabilidade e potência irruptiva em igual medida. O seu foi, essencialmente, um *pensamento em situação*, que provinha de uma experiência vivida, em curso, instável, mutável; uma experiência-limite, arriscada, na qual, com a consciência aberta, o sujeito que reflectia punha em jogo a sua própria história, a sua própria vida, o seu próprio nome, em nome do povo anunciado, que nascia. Assim, na lógica fanoniana, pensar significa caminhar com outros em direcção a um mundo que, interminável e irreversivelmente, seria criado na luta e pela luta[54]. Para atingir este mundo comum, urgia uma crítica, com a força de um obus, capaz de rebentar, perfurar

---

[54] «Nous nous sommes mis debout et nous avançons maintenant. Qui peut nous réinstaller dans la servitude?», Frantz Fanon, *L'An V...*, op. cit., p. 269.

e danificar o muro mineral e rochoso e o sistema ósseo do colonialismo. É esta energia que faz do pensamento de Fanon um *pensamento metamórfico*.

O GRANDE ESTRÉPITO

Reler Fanon, hoje, é também apropriarmo-nos, nas nossas circunstâncias, de algumas questões que ele colocou no seu tempo e que estavam relacionadas com a possibilidade, para cada ser humano e para cada povo, de se erguerem, de caminharem com os seus próprios pés, de escreverem — com o seu trabalho, as suas mãos, o seu rosto e o seu corpo — a sua história neste mundo que todos temos em comum e ao qual todos temos direito e dele somos herdeiros[55]. Se de facto existe em Fanon algo que nunca envelhecerá, é exactamente este projecto de ascensão colectiva em humanidade. Esta irrepreensível e implacável procura de liberdade necessitava, aos seus olhos, de mobilizar todas as energias da vida. Empenhava cada pessoa, e cada povo, num incrível trabalho sobre si e numa luta de morte, sem limites, que devia assumir como sua tarefa pessoal, sem poder delegá-la nos outros.

A propósito desta versão quase sacrificial do seu pensamento, impunha-se a revolta e a insurreição, acompanhando o dever de violência — termo estratégico do léxico fanoniano que, no seguimento de muitas leituras precipitadas e por vezes desenvoltas, suscitou inúmeros mal-entendidos. Assim, não é de somenos regressar brevemente às circunstâncias históricas nas quais Fanon elaborou o seu conceito de violência. A tal respeito, talvez

[55] «Sou um homem, e é todo o passado do mundo que devo recuperar», Frantz Fanon, *Pele Negra...*, op. cit., p. 187.

seja preciso lembrar duas coisas. Em primeiro lugar, a violência em Fanon é um conceito político e *clínico*. Tanto é a manifestação clínica de uma «doença» de natureza política como uma prática de ressimbolização, na qual está em jogo a reciprocidade e, portanto, uma relativa igualdade perante a arbitrariedade suprema que é a morte. Deste modo, através da violência escolhida mais do que sofrida, o colonizado protagoniza uma reviravolta sobre si próprio. Descobre que «a sua vida, a sua respiração, os batimentos do seu coração são os mesmos do colono» ou, ainda, que «a pele do colono não vale tanto como uma pele de indígena»[56]. Fazendo isto, ele recompensa-se, requalifica-se e reaprende a valorizar o peso da sua vida e as formas da sua presença no seu corpo, na sua palavra, no Outro e no mundo.

No plano conceptual, é portanto no ponto de intersecção entre *a clínica do sujeito e a política do paciente* que se desenvolve o discurso fanoniano acerca da violência em geral e da do colonizado em particular. Na verdade, em Fanon, o político e o clínico têm em comum ser, ambos, os lugares psíquicos por excelência[57]. Nestes lugares, *a priori* vazios, que a fala vem animar, está em jogo a relação com o corpo e com a linguagem. Tanto num como noutro podem também ver-se dois acontecimentos decisivos para o sujeito: por um lado, a alteração radical e quase irreversível da relação consigo e com o outro engendrada pela situação colonial[58] e, por outro, a extraordinária vulne-

[56] Bernard Doray, «De notre histoire, de notre temps: à propos de Frantz Fanon, portrait d'Alice Cherki», *Sud/Nord*, n.º 14, pp. 145-166 (disponível em «www.frantz-fanon.com»).

[57] Jacques Postel e Claudine Razanajao, «La vie et l'oeuvre psychiatrique de Frantz Fanon», *L'Information psychiatrique*, vol. 51, n.º 10, Dezembro 1975.

[58] Acerca dos paradoxos e das possibilidades de uma política do amor em Fanon, ver Matthieu Renault, «"Corps à corps". Frantz Fanon's erotics of national liberation», *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. 19, n.º 1, 2011.

rabilidade da psique confrontada com traumas do real. Mas a relação entre estes dois universos não tem nada de estável. No entanto, Fanon não confunde em nenhum momento a política da clínica e a clínica do político. Oscila constantemente de um pólo para o outro. Tanto encara a política como uma forma de clínica como encara a clínica como uma forma de política, sublinhando o carácter incontornável bem como o fracasso da clínica e dos seus impasses, sobretudo onde o trauma de guerra, o ambiente de destruição, a dor e os sofrimentos produzidos geralmente pela lei animal do colonialismo fragilizam as capacidades do sujeito ou do paciente para entrarem no mundo da linguagem humana[59]. A violência revolucionária é o abanão que faz eclodir tal ambivalência. Mas Fanon demonstra que, apesar de ser uma fase-chave para o estatuto de sujeito do político, no momento em que, por sua vez, aparece, está na origem de consideráveis feridas psíquicas. Se a violência devidamente subjectivada aquando da guerra de libertação pode tornar-se palavra, é igualmente capaz de infectar a linguagem e de produzir, para os sobreviventes desta guerra, mutismo, obsessões alucinatórias e traumas.

Já o dissemos, a França conheceu, na Argélia, uma «guerra total» que suscitou, da parte da resistência argelina, uma resposta também ela total. Na provação desta guerra e do racismo que era um dos seus motores, Fanon convence-se de que o colonialismo era uma força fundamentalmente necropolítica, animada na sua origem por um instinto genocida[60]. E uma vez que qualquer situação colonial era, em princípio, uma situação de violência

[59] Olivier Douville, «Y a-t-il une actualité clinique de Fanon?», *L'Évolution psychiatrique*, vol. 71, n.º 4, 2006, p. 709.
[60] Frantz Fanon, *L'An V...*, p. 206. Ver também «Pourquoi nous employons la violence», *loc. cit.*, p. 413 e seguintes.

potencialmente exterminadora que, para se reproduzir e para se perpetuar, deveria ser convertida numa ontologia e numa genética, só era possível assegurar a destruição através de uma «praxis absoluta»[61]. Devido, em grande parte, a esta verificação, Fanon distinguiu três formas de violência: a violência colonial (da qual o momento de efervescência é a Guerra da Argélia), a violência emancipadora do colonizado (da qual a última etapa é a guerra de libertação nacional) e a violência nas relações internacionais. Na sua perspectiva, a violência colonial tinha uma tripla dimensão. Era uma violência *instauradora*, na medida em que presidia à instituição de um modo de escravatura cujas origens se situavam na força, cujo funcionamento repousava na força e cuja duração no tempo era feita pela força. A originalidade da colonização, deste ponto de vista, era fazer parecer um estado civil aquilo que, originariamente e na dinâmica quotidiana, provinha do estado da natureza.

Depois, a violência colonial era uma violência *empírica*. Encerrava a vida quotidiana do povo colonizado num modo simultaneamente reticular e molecular. Feito de linhas e de nós, esta quadrícula era de facto física — os arames farpados durante o grande período dos centros de internamento e de campos de reagrupamento durante a contra-insurreição. Mas procedia também segundo um sistema de fios cruzados, ao longo de um eixo de observatório espacial e topológico que inclui não apenas as superfícies (horizontalidade) mas também a altura (verticalidade)[62]. Aliás, limpezas, assassínios ilegais, expulsões e mutilações tinham por alvo o indivíduo de quem era preciso captar as pulsações e controlar as condições

[61] Frantz Fanon, *Os Condenados...*, op. cit., p. 66.
[62] *Ibid.*, p. 72

de respiração[63]. Tal violência molecular havia-se infiltrado até na linguagem. Esmagava com o seu peso todas as facetas da vida, inclusivamente a da fala. Manifestava-se sobretudo nos comportamentos quotidianos do colonizador a respeito do colonizado: agressividade, racismo, desprezo, intermináveis rituais de humilhação, condutas homicidas — aquilo a que Fanon chamava «política do ódio»[64].

A violência colonial era, por fim, uma violência *fenoménica*. Nessa medida, tocava tanto os domínios dos sentidos como os domínios psíquicos e afectivos. Provocava problemas mentais difíceis de curar e de tratar. Excluía qualquer dialéctica de reconhecimento e era indiferente a qualquer argumento moral. No que respeita ao tempo, um dos quadros mentais privilegiados de qualquer subjectividade, fazia os colonizados arriscarem-se a perder o uso de quaisquer rastos mnésicos, precisamente aqueles que permitiriam «fazer da perda algo diferente de um jorro hemorrágico»[65]. Uma das suas funções era esvaziar o passado do colonizado de qualquer substância e, pior ainda, privá-lo de futuro. Também atingia o corpo do colonizado, contraindo-lhe os músculos, provocando retesamentos e dores musculares. A sua psique também não era poupada, pois a violência tão-somente visava a sua descerebralização. Foram estes cortes, feridas e golpes que

[63] «Não é só o terreno que foi ocupado. [...] O colonialismo [...] instalou-se no próprio centro do indivíduo [...] e engajou um trabalho baseado na pilhagem, na expulsão de si, na mutilação racionalmente praticada. [...] É o país global, a sua história e a sua pulsação quotidiana que são contestados [...]. Nestas condições, a respiração do indivíduo é uma respiração observada, ocupada. É uma respiração de combate». Frantz Fanon, «As mulheres na revolução», Anexo em *L'An V...*, op. cit., p. 300.

[64] Frantz Fanon, *L'An V...*, p. 414. Ou, por vezes, o «círculo do ódio», in *Os Condenados...*, p. 492.

[65] Olivier Douville, loc. cit.

atingem o corpo e a consciência do colonizado que Fanon, na prática, tentou equacionar e tratar[66]. Segundo Fanon, esta tripla violência (chamemos-lhe soberania) — feita na realidade de «violências múltiplas, diversas, reiteradas, cumulativas»[67] — era vivida pelo colonizado nos músculos e no sangue. Não obrigava apenas o colonizado a encarar a sua vida como uma «luta permanente contra uma morte atmosférica»[68]. De facto, dava ao conjunto da sua vida um ar de «morte incompleta»[69]. Mas, sobretudo, desencadeava nele uma raiva interior, a do «homem perseguido», obrigado a contemplar com os seus próprios olhos a realidade de uma «vida animalesca»[70].

Toda a obra de Fanon é um depoimento em defesa destas vidas oprimidas e à beira do abismo. É uma procura obstinada dos vestígios que persistem neste grande fracasso, estado inaudito em que se encontrava, no corpo a corpo com a morte, essa mesma que vem anunciar o parto de novas formas de vida[71]. Com ele, crítico, actor e testemunha ocular dos acontecimentos que conta, incorpora e perscruta o mundo que brota das entranhas da luta. A sua palavra, funcionando como um rastilho, é simultaneamente testemunho e declaração no átrio da justiça. De resto, testemunhar em situação colonial é antes de mais dar conta de vidas mergulhadas numa interminável agonia. É «caminhar passo a passo ao longo da grande

[66] «Teremos de tratar por muitos anos ainda as feridas múltiplas e às vezes indeléveis deixadas em nossos povos pela derrota colonialista.» In Frantz Fanon, *Os Condenados...*, op. cit., p. 211.

[67] Frantz Fanon, *L'An V...*, op. cit., p. 414.

[68] Frantz Fanon, *Os Condenados...*, op. cit.

[69] Frantz Fanon, *L'An V...*, op. cit., p. 361.

[70] Ibid., p. 414. Ver também «Pourquoi nous employons la violence», loc. cit., pp. 413-418.

[71] Matthieu Renault, «Vie et mort dans la pensée de Frantz Fanon», *Cahiers sens public*, n.º 10, 2009 (disponível em <www.sens-public.org>).

ferida provocada no povo e no território argelino»[72]. Era preciso, afirmava, «centímetro a centímetro, interrogar a terra argelina», «medir o desmembramento» e «a dispersão» resultantes da ocupação colonial[73]. Era preciso escutar os órfãos «que vagueiam meio loucos e esfomeados», de «um pai levado pelo inimigo e que regressa com o corpo coberto de equimoses, uma vida errante e mente devastada»[74]. Tal abordagem exigia que estivéssemos atentos às cenas de luto, nestes lugares de perda e de desencanto, onde, às lamentações de antigamente, se sucederam novas condutas. Na experiência da luta, deixa-se de chorar, de gritar, de agir como antes, verifica ele. Depois disso, «cerram-se os dentes e reza-se em silêncio. Um passo mais e são os gritos de alegria que salvam a morte de um *moudjahid* caído no campo da honra»[75]. Será desta transfiguração do sofrimento e da morte que surgirá uma nova «comunidade espiritual»[76].

A VIOLÊNCIA EMANCIPADORA DO COLONIZADO

Em Fanon, uma diferença de estatuto separa portanto a violência colonial e a violência do colonizado. A violência do colonizado não é, à partida, ideológica. É exactamente o oposto da violência colonial. Antes de ser conscientemente voltada para o esmagamento colonial durante a guerra de libertação nacional, manifesta-se enquanto pura descarga — violência *ad hoc*, reptilínia e epiléptica, gesto

---

72 Frantz Fanon, *L'An V...*, op. cit., p. 351.
73 Ibid.
74 Ibid.
75 Ibid., pp. 349-350.
76 Ibid., p. 351.

assassino e afecto primário que o «homem perseguido», «de costas para a parede», «faca na garganta ou, para ser mais preciso, eléctrodo nas partes genitais»[77], executa, pretendendo com isto, de maneira confusa, «dar a entender que está preparado para defender a sua vida»[78].

Como transformar esta efervescência energética e este banal instinto de conservação numa conversa política concisa e plena? Como transformá-la numa contra-voz afirmativa perante a lógica da morte que a potência ocupante perfaz? Como torná-la [illegible] gesto emancipador contendo valor, razão e verdade? Tal é o ponto de partida das reflexões de Fanon sobre a violência do colonizado, aquela que ele não sofre, que já não lhe é imposta e da qual já não é a vítima mais ou menos resignada. Pelo contrário, trata-se agora desta violência que o colonizado escolhe *ofertar* ao colono. Fanon descreve esta doação na linguagem do «trabalho» — «práxis violenta», «reacção à violência primeira do colonialista»[79]. Tal violência é produzida como uma energia que circula, na qual «cada um se torna um anel violento de uma grande cadeia, de um grande organismo violento», neste «morteiro trabalhado pelo sangue e pela raiva»[80]. Recusa violenta de uma violência imposta, ela constitui um momento maior de ressimbolização[81]. O objectivo deste trabalho é produzir a vida. Mas ela só pode «surgir do cadáver em decomposição do colono»[82]. Trata-se afinal de *dar a morte* àquele que jamais se habituou a recebê-la, mas sempre [illegible] submetê-la a outrem, sem limites e sem contrapartidas.

---

77 Frantz Fanon, *Os Condenados...*, op. cit., p. 43.
78 Frantz Fanon, « Pourquoi nous employons la violence », loc. cit., p. 415.
79 Frantz Fanon, *Os Condenados...*, op. cit.
80 Ibid.
81 Bernard Doray, *La Dignité: les debouts de l'utopie*, La Dispute, Paris, 2006.
82 Frantz Fanon, *Os Condenados...*, op. cit.

Fanon está consciente do facto de, se escolher a «contraviolência», o colonizado abre a porta à possibilidade de uma muito funesta reciprocidade — o «vaivém do terror»[63]. No entanto, pensa que, num contexto-limite, onde qualquer distinção entre poder civil e poder militar foi abolida e a lei de distribuição de armas na sociedade colonial, profundamente modificada, a única maneira de o colonizado regressar à vida é impor, pela violência, uma redefinição de modalidades de distribuição da morte. A nova permuta que se segue permanece todavia desigual. Os «ataques aéreos ou os bombardeamentos da armada» não ultrapassarão «em horror e em grandeza as respostas do colonizado»[64]? Aliás, o recurso à força não permite automaticamente o restabelecimento de uma certa equivalência entre a vida de um colono e a de um colonizado. «Sete franceses mortos ou feridos na garganta de Sakamody» não provocarão aliás, muito mais, «a indignação das consciências civilizadas» do que o saque dos aduares *guergour*, da *dechra Djerah*, [ou] o massacre das populações que tinham precisamente motivado a emboscada»[65]?

Seja o que for, aquilo que concede à violência do colonizado a sua dimensão ética é a sua estreita relação com a temática dos tratamentos e da cura — tratamentos a feridos, nos hospitais militares dos guerrilheiros, aos prisioneiros que, diferentemente dos colonialistas, se recusam a abater nas camas dos hospitais, às vítimas da tortura cuja personalidade ficou, a partir daí, deslocada, às argelinas que enlouqueceram depois de violações e, até, aos torcionários estupefactos pela surpreendente indiferença das

[63] *Ibid.*, p. 70
[64] *Ibid.*, p. 70
[65] *Ibid.*, p. 70

suas vítimas[66]. Mais do que sarar as atrocidades coloniais, a violência do colonizado remete para três coisas. Em primeiro lugar, remete para uma notificação destinada a um povo tocado profundamente pela história e numa posição insustentável. O povo em questão vê-se de algum modo obrigado a exercer a sua liberdade, a responsabilizar-se, a «definir-se, a desfrutar a vida ou, pelo contrário, assumir a sua má fé. É obrigado a fazer uma escolha, a arriscar a sua vida. A expor-se, a «investir em bloco as suas energias e os seus recursos ocultos»[67] — condição para chegar à liberdade. Este arriscar é, por todo o lado, sustentado por uma fé inabalável no poder das massas e por uma filosofia da vontade — a de se tornar homem entre os outros homens.

Mas a teoria fanoniana da violência só tem sentido no contexto de uma teoria mais geral, a de uma *escalada no seio da Humanidade*. No contexto colonial onde se situa originariamente o pensamento de Fanon, a *escalada no seio da Humanidade* serve para o colonizado se transportar, pela sua própria força, até um lugar mais cimeiro do que aquele que lhe foi consignado, de acordo com a raça ou como consequência da submissão. O homem subjugado, ajoelhado e condenado ao grito, volta a agarrar-se a si mesmo, sobe a ladeira e ergue-se à sua altura e à dos outros homens, se preciso for pela violência — aquilo a que Fanon chamava «práxis absoluta»[68].

Ao fazê-lo, encontra, para si mesmo e para a Humanidade inteira, começando pelos seus carrascos, a possibilidade de um diálogo novo e livre entre dois seres humanos iguais no mesmo lugar onde, agora, a relação opunha antes

[66] *Ibid.*, capítulo 5.
[67] Frantz Fanon, *L'An V...*, op. cit., p. 261.
[68] Frantz Fanon, *Os Condenados...*, op. cit., p. 66.

de tudo um homem (o colono) e o seu objecto (o colonizado). Assim, deixa de haver negro ou branco. Existe apenas um mundo que, por fim, se desembaraça do fardo da raça, e do qual cada um se torna herdeiro.

Se ele propôs um saber, tratava-se afinal de um saber em situação — o saber das experiências de racialização e de submissão, o saber de situações coloniais de desumanização e o saber dos meios para lhe pôr um fim. Quer se trate de «tocar a miséria do Negro» face à estrutura racista da ordem social ou de dar conta das transformações induzidas pela Guerra de Libertação da Argélia, este saber era de parte a parte abertamente partidário, não almejava nem a objectividade nem a neutralidade. «Não quis ser objectivo. Aliás, não é bem isso: melhor seria dizer que não me foi possível ser objectivo», declarava[89]. Antes de mais, tratava-se de acompanhar na luta todos aqueles que o colonialismo magoara, descerebrara e transformara em loucos — e, onde isso fosse ainda possível, de cuidar e de curar.

Tratava-se também de um saber que ligava indissociavelmente a crítica da vida e a política da luta e do trabalho requerido para escapar à morte. Do seu ponto de vista, a luta tem por objecto produzir a vida, e a «violência absoluta» desempenhava, a este respeito, uma função desintoxicante e fundadora. É de facto pela violência que «a coisa colonizada se torna homem» e que se criam homens novos, «uma nova linguagem, uma nova humanidade»[90]. Em contrapartida, a vida assemelha-se a uma luta interminável[91]. Por outras palavras, a vida é aquilo que a luta conseguir produzir. A luta entendida numa tripla dimensão.

---

[89] Frantz Fanon, *Pele Negra...*, op. cit., p. 86.
[90] Frantz Fanon, *Os Condenados...*, op. cit., p. 26.
[91] *Ibid.*

Em primeiro lugar, visa destruir o que destrói, amputa, desmembra, cega, e provoca medo e raiva. Depois, tenta tomar conta e, eventualmente, curar aqueles e aquelas que o poder feriu, violou, torturou, prendeu ou, simplesmente, fez enlouquecer. A sua função participa, desde logo, do processo geral da cura. Por fim, tem por objectivo sepultar todos os que tombaram, «abatidos pelas costas»[92]. Deste ponto de vista, desempenha uma função de enterramento. Em torno destas três funções aparece claramente o elo entre o poder e a vida. Nesta perspectiva, o poder só é poder enquanto se exerce sobre a vida, no ponto de partilha entre a saúde, a doença e a morte (o acto de sepultar).

A luta a que Fanon se refere desenrola-se num contexto onde o poder — neste caso o poder colonial — tende a reduzir aquilo que se considera vida ao extremo desprendimento do corpo e da necessidade. Fanon descrevia nos seguintes termos este extremo desprendimento do corpo e da necessidade: «As relações do homem com a matéria, com o mundo, com a história são, no período colonial, relações com a alimentação»[93]. Para um colonizado, afirmava, «viver não é de modo algum encarnar valores, inserir-se no desenvolvimento coerente e fecundo de um mundo». Viver, é simplesmente «não morrer». Existir «é manter a vida». E acrescenta: «Porque a única perspectiva é esse estômago cada vez mais encolhido, cada vez menos exigente, é certo, mas que, ainda assim, é preciso contentar». Aos olhos de Fanon, esta anexação do homem pela força da matéria, a matéria da morte e a matéria da necessidade, constitui, concretamente, o tempo «antes da vida».

---

[92] Frantz Fanon, « Pourquoi nous employons la violence », loc. cit., p. 417
[93] Frantz Fanon, *Os Condenados...*, op. cit. As citações seguintes provêm das pp. 265-266.

a «grande noite», da qual é preciso sair[94]. Reconhece-se o tempo antes da vida pelo facto de que, sob o seu império, o colonizado não faz questão de dar um sentido à sua vida, mas antes «de dar sentido à sua morte»[95]. Fanon atribuía todos os nomes a esta «saída da grande noite»: a «libertação», o «renascimento», a «restituição», a «substituição», a «aparição», a «emergência», a «desordem absoluta» ou ainda «caminhar todo o tempo, a noite e o dia», «pôr de pé um homem novo», «encontrar outra coisa», um sujeito novo que surge íntegro da «argamassa do sangue e da raiva» — um sujeito quase indestrinçável, sempre como resto, como um desvio que resiste à lei, à divisão e à ferida.

Assim, em Fanon, a crítica da vida confunde-se com a crítica do sofrimento, do medo e da necessidade, do trabalho e da lei — nomeadamente, a lei da raça, aquilo que escraviza, esmaga, o pensamento e consome o corpo e o sistema nervoso. Confunde-se também com a crítica da medida e do valor — condição prévia para uma política da igualdade e da universalidade. Mas esta política da igualdade e da universalidade — outro nome para verdade e razão — não era possível senão na condição de querer e de reclamar o «homem que está à frente» — na condição de aceitar que este homem «seja mais do que um corpo»[96]. Reler Fanon hoje em dia é, por um lado, aprender a restituir a sua vida, o seu trabalho e a sua linguagem, na história que o viu nascer e que se esforçou, pela luta e pela crítica, por transformar. Por outro, é traduzir na língua da nossa época as grandes questões que o obrigaram a erguer-se, a ser arrancado às suas origens, a caminhar com

[94] Ibid., p. 271.
[95] Frantz Fanon, «Pourquoi nous employons la violence», loc. cit., p. 415.
[96] Frantz Fanon, *Pela Revolução Africana*, op. cit., p. 703.

os outros, companheiros numa estrada nova que os colonizados traçavam com a sua própria força, a sua própria inventividade, a sua irredutível vontade. Se é necessário reactualizar nas condições contemporâneas o casamento da luta e da crítica, então é inevitável pensar simultaneamente a favor e contra Fanon, perceber a diferença entre ele e alguns de nós, tendo em conta que, para ele, pensar é antes de mais arrancar-se a si. É pôr a sua vida na balança.

Dito isto — e ainda assim! —, o nosso mundo já não é exactamente o seu. Depois de tudo, ressurgem as guerras neo e paracoloniais. As formas de ocupação metamorfoseiam-se, com o seu lote de torturas, de Campos Delta, de prisões secretas, de mistura de militarismo, de contra-insurreição e de pilhagem de recursos à distância. A questão da autodeterminação dos povos pode ter mudado de panorama, mas continua a colocar-se em termos tão ingentes como na época de Fanon. Num mundo que se rebalcaniza em torno de enclaves, de muros e de fronteiras cada vez mais militarizadas, onde continua veemente a raiva para tirar o véu às mulheres e onde o direito à mobilidade é cada mais restrito para um número de categorias racialmente tipificadas, o grande apelo de Fanon para uma declosão do mundo não pode deixar de ter eco. Vemo-lo aliás no momento em que se organizam, nos quatro cantos do mundo, novas formas de luta — celulares, horizontais, laterais — características da idade digital.

De resto, se algo devemos a Fanon, é exactamente a ideia segundo a qual existe, em qualquer ser humano, algo de indomável, de verdadeiramente inapreensível, que a dominação — pouco importa sob que formas — não consegue nem eliminar, nem conter, nem reprimir, pelo menos totalmente. Fanon esforçou-se para extrair desta coisa as modalidades de manifestação num contexto colonial que, a bem dizer, também não é propriamente

o nosso, ainda que o seu duplo, o racismo institucional, continue a ser o nosso demónio. Assim, a sua obra foi, para todos os oprimidos, uma espécie de lignite fibrosa, uma arma de sílex.

A NUVEM DE GLÓRIA

Esta arma de sílex ganha, em Nelson Mandela, uma forma muito figurativa. O *apartheid*, não tendo sido de todo uma forma comum de dominação colonial e de opressão racial, suscitou, pelo contrário, a aparição de uma classe de homens e de mulheres invulgares, sem medo, que, com custo de sacrifícios inauditos, precipitaram a sua abolição. Se, entre todos, Mandela se torna o nome, é porque, a cada desafio da sua vida, soube enveredar, muitas vezes pressionando pelas circunstâncias e outras tantas voluntariamente, por caminhos inesperados. A sua vida foi resumida em poucas palavras: um homem constantemente vigilante, e em sentinela desde o início, e cujas voltas, tão inesperadas como miraculosas, contribuíram ainda mais para a sua mitificação. Na origem do mito não está apenas o desejo de sagrado e a sede do secreto. Antes de mais, o mito floresce com a proximidade da morte, enquanto forma preliminar de viagem e de dilaceração.

Desde cedo, Mandela passou por isso quando se converteu ao nacionalismo como outros se convertem a uma religião, e a cidade das minas de ouro, Joanesburgo, tornou-se o teatro principal do seu encontro com o destino. Começa então um muito longo e doloroso caminho da cruz, feito de privações, de prisões em massa, de intempestivas perseguições, de múltiplas comparências em tribunais, de estadas regulares na cárcere com o seu rosário de torturas e os seus rituais de humilhação, de momentos

mais ou menos prolongados de vida clandestina, de inversão de mundos diurno e nocturno, de disfarces mais ou menos bem-sucedidos, de uma vida familiar desconjuntada, de casas ocupadas e depois abandonadas — o homem na luta, perseguido, o fugitivo constantemente de partida, guiado apenas pela convicção do amanhã, do regresso[97].

Ele arriscou muito. A sua própria vida viveu-a intensamente, como se tudo estivesse sempre a recomeçar e como se cada vez fosse a última. Mas também a de muitos outros. Por pouco escapou à pena capital. Estava-se em 1964. Com os outros acusados, preparavam-se para ser condenados: «Considerámos esta possibilidade. Se devíamos desaparecer, era melhor que fosse numa nuvem de glória. Agradou-nos saber que a nossa execução representava a última oferta ao nosso povo e à nossa organização». Esta visão eucarística estava, no entanto, isenta de qualquer desejo de ser mártir. Contrariamente a todos os outros, de Ruben Um Nyobè passando por Patrice Lumumba, Amílcar Cabral, Martin Luther King e tantos outros, ele escapou ao fadário. Na prisão perpétua experimentou verdadeiramente este desejo de vida, no limite do trabalho forçado e do exílio. A prisão tornou-se o lugar de uma extrema provação, a do confinamento e do regresso do homem à sua expressão mais simples. Neste lugar de penúria máxima, Mandela aprendeu a habitar a cela como se fosse um ser vivo forçado a desposar um caixão[98].

Ao longo de longas e atrozes horas de solidão, quase à beira da loucura, redescobrirá coisas fundamentais, aquilo que jaz no silêncio e nos pormenores. Tudo lhe

---

[97] Nelson Mandela, *Conversations with Myself*, Macmillan, Londres, 2010.
[98] Ver Sarah Nuttal e Achille Mbembe, «Mandela's Mortality» in Rita Barnard (dir.) *The Cambridge Companion to Mandela*, Cambridge University Press, Cambridge (no prelo).

falará de novo: a formiga que corre não se sabe para onde; a semente escondida que morre, depois ergue-se, criando a ilusão de um jardim no meio do betão, do cinzento dos miradouros e das pesadas portas metálicas que se fecham com grande estrondo; um fim de qualquer coisa; o silêncio dos dias mornos, todos iguais, que não passam; o tempo interminavelmente extenso; a lentidão dos dias; o frio das noites de Inverno e o vento que assobia de desespero como um mocho atormentado; a palavra rara; o mundo para lá dos muros, do qual já nem se ouvem os murmúrios; o abismo que foi Robben Island e as marcas da prisão no rosto, a partir de então esculpido pela dor, nos seus olhos murchos pela luz do Sol reflectindo-se no quartzo, nas suas lágrimas que não chegam a cair; o pó de sudário no rosto transformado em espectro fantasmagórico e nos seus pulmões, nos dedos grandes dos pés e naqueles trapos de vagabundo que lhe servem de sapatos, mas, acima de tudo, o sorriso feliz e risonho, a posição altiva, direita, erguida, de punho cerrado, pronto a abraçar de novo o mundo e a fazer soprar a tempestade.

Despojado de quase tudo, lutará pouco a pouco para não perder o resto de humanidade que os seus carcereiros querem a qualquer preço arrancar-lhe e empunhar como um troféu. Reduzido a viver com quase nada, despojado de quase tudo, vai aprender a poupar tudo, mas também a cultivar um profundo desprendimento em relação às coisas da vida profana. Até ao ponto de, apesar de estar de facto prisioneiro e confinado entre duas paredes e meia, não ser, no entanto, escravo de ninguém. Negro de carne e osso, Mandela viveu próximo do infortúnio. Penetrou na noite da vida, o mais perto das trevas, em busca de uma ideia de síntese muito simples: saber como viver livre da raça e da dominação com o mesmo nome. As suas escolhas tê-lo-ão conduzido à beira do precipício. Ele fascinou o

mundo, provavelmente, porque regressou vivo do país da sombra, força que irrompe na noite de um século decadente e já sem capacidade para sonhar.

Tal como os movimentos operários do século XIX, ou ainda as lutas das mulheres, a nossa modernidade foi, portanto, assombrada pelo *desejo de abolição* que, outrora, os escravos também tiveram. A este sonho, no início do século XX, darão continuidade as grandes lutas pela descolonização, que se inserem, desde as origens, numa dimensão planetária. O seu significado nunca foi unicamente local. Ele sempre foi universal. Mesmo quando mobilizavam actores locais, num país ou num território nacional bem circunscrito, partiam de solidariedades forjadas numa escala planetária e transnacional. Sempre foram estas lutas que permitiram a extensão ou ainda a universalização de direitos que, até lá, permaneciam apanágio de uma raça.

DEMOCRACIA E POÉTICA DA RAÇA

Estamos portanto a anos-luz de viver numa era pós-racial onde as questões de memória, justiça e reconciliação deixaram de ter fundamento. É possível, no entanto, falar de uma era pós-Césaire? Sim se, dito por outras palavras, abraçarmos intimamente o significante negro, não com o objectivo de nos compadecermos, mas para melhor o turvar e assim melhor nos afastarmos, para melhor o desviar e para melhor afirmar a dignidade inata de cada ser humano, a própria ideia de uma comunidade humana, de uma mesma humanidade, de uma semelhança e de uma proximidade humana fundamental. Encontramos as fontes mais profundas destes trabalhos de ascese no melhor das tradições políticas, religiosas e culturais afro-

americanas e sul-africanas. É o caso, por exemplo, da religião profética dos descendentes de escravos ou ainda da função utópica, tão comum na criação artística. Para as comunidades cuja história foi sobretudo a do aviltamento e de humilhação, a criação religiosa e artística representou, muitas vezes, a derradeira fortaleza contra as forças de desumanização e de morte. Esta dupla criação marcou profundamente a práxis política. No fundo, sempre foi o seu invólucro metafísico e estético, sendo uma das funções da arte e da religião precisamente a de entreter a esperança de sair do mundo tal como ele foi e como é, de renascer para a vida e de continuar a festa.

A obra de arte nunca teve por função principal simplesmente representar, ilustrar ou narrar a realidade. Sempre esteve na sua natureza turvar e mimetizar tudo, as formas e as aparências originais. Enquanto forma figurativa, é um facto que mantém relações de semelhança com o original. Mas, ao mesmo tempo, duplica constantemente o próprio original, na sua deformação, afastamento e, sobretudo, na sua conjuração. De facto, na maior parte das tradições estéticas negras, só havia obras de arte com um acto prévio de conjuração, descobrindo-se a função óptica, a função táctil e o mundo das sensações reunidos num mesmo movimento de revelação do duplo do mundo. Assim, o tempo de uma obra seria a encenação da vida quotidiana liberta de regras convencionais, sem entraves nem culpa.

Na verdade, se existe um traço característico da criação artística é que, na origem do acto de criação, está sempre em jogo uma violência, um sacrilégio e uma transgressão mimada, com capacidade, assim se espera, de fazer com que o indivíduo e a sua comunidade se desloquem do mundo tal como ele foi ou é. A esperança de libertação das energias escondidas ou esquecidas, a esperança de um

possível regresso das forças visíveis e invisíveis, o sonho secreto de ressurreição dos seres e das coisas são o fundamento antropológico e político da arte negra clássica. No centro encontra-se o corpo, peça essencial do movimento dos poderes, lugar privilegiado da desconstrução de tais poderes e símbolo por excelência da dívida de todas as comunidades humanas, herdada involuntariamente e que nunca podemos totalmente apurar.

A dívida é outro nome para a vida. Digo isto, porque o objecto central da criação artística, ou mais exactamente o espírito da sua matéria, tem sido a crítica da vida e a mediação das funções de resistência à morte. Devo ainda explicar que nunca se tratou de uma crítica da vida no abstracto, mas sempre de uma meditação nas condições que fazem da luta para viver, manter a vida, sobreviver, isto é, levar uma vida humana, a questão estética — e portanto política — por excelência. Assim, quer se trate da escultura, da música, da dança, da literatura oral ou do culto das divindades, relaciona-se com acordar potências adormecidas, reconduzir a festa, este canal que privilegia a ambivalência, o teatro provisório do luxo, do acaso, da energia, da actividade sexual, e metáfora de uma história que há-de vir. Nunca terá havido nada de tradicional nesta arte, apenas porque sempre foi organizada de maneira a manifestar a extraordinária fragilidade da ordem social. É, portanto, uma arte que nunca deixou de reinventar os mitos, de desviar a tradição, de miná-la no próprio acto que parecia instituí-la e ratificá-la. Sempre se tratou de uma arte por excelência do sacrilégio, do sacrifício e da despesa, que multiplica os novos feitiços para a desconstrução generalizada da existência — precisamente através do jogo, do lazer, do espectáculo e do princípio da metamorfose. A crítica radical da raça poderia trazer à democracia um tal contributo, tão utópico e metafísico como estético.

Aliás, a luta enquanto *práxis de libertação* sempre encontrou no cristianismo uma parcela dos seus recursos imaginários. O cristianismo de que aqui falamos não é primeiramente a Igreja — que se institui antes de mais como uma instância de controlo dogmático, no lugar exacto onde a vida se abre. Também não se trata de um determinado discurso acerca de Deus, cuja função foi muitas vezes a de traduzir «a impotência sempre maior do homem para ir ao encontro do seu desejo»[99]. Por cristianismo, os escravos e os seus descendentes entendem um acontecimento de verdade no seio de uma espécie de estranha cisão no próprio campo de uma verdade sempre prestes a desabrochar, a ad-vir — a futuridade. Entendem a declaração de princípio, segundo a qual «alguma coisa aconteceu, produziu-se um acontecimento; a língua está delineada; é agora possível ver com os próprios olhos, ouvir com os próprios ouvidos e testemunhar na própria língua e para todas as nações». Este acontecimento é ao mesmo tempo advento. É um «aqui», um «lá», um «agora», que faz sinal simultaneamente a um instante, a um presente, mas sobretudo à possibilidade do Jubileu, espécie de plenitude de tempos, quando todos os povos da Terra estiverem finalmente reunidos à volta de algo infinito, que nada será capaz de limitar.

Mas, do cristianismo, é sobretudo o triplo motivo da encarnação, da crucificação e da ressurreição, do sacrifício e da cura, que a crítica de origem africana[100] aborda. Meditando na história de Philippe e do eunuco em 1882, Edward W. Blyden vê, no sofrimento do Filho do Homem, uma antecipação de provas com as quais será mais tarde

[99] Jacques Lacan, «La psychanalyse est-elle constituante pour une éthique qui serait celle que notre temps nécessite?», *Psychanalyse*, n.º 4, 1956.
[100] Ver James Baldwin, *The Cross of Redemption*, Pantheon, Nova Iorque, 2010.

confrontada a raça negra. O Deus da salvação faz uma aposta encarnando-se no corpo negro submetido à brutalidade, à espoliação e à violência. A aposta passa por um sentido a vir, aberto. A seus olhos, o acontecimento da Cruz revela uma concepção de Deus e da sua relação com a Humanidade sofredora — uma relação de justiça, de gratuitidade e de reconhecimento incondicional. Nestes dois momentos que são a morte violenta de Cristo e a sua ressurreição revela-se a absoluta singularidade de uma transformação da condição humana — transformação que convoca a raça negra. Para se fazer digna de Salvação, esta deve tornar-se uma comunidade de fé, de convicção e de reciprocidade[101].

Para Martin Luther King, por exemplo, através da crucificação, Deus adquire a sua verdade de homem que enfrenta a sua dilaceração absoluta[102]. Em contrapartida, o homem e Deus podem agora nomear-se um no outro, e para o outro. Convertendo o negativo em ser, é a própria morte que Cristo desfaz. A questão que incomoda o cristianismo afro-americano será saber se Cristo morre verdadeiramente em vez do Negro? Não o libertará verdadeiramente da sua morte ao evitar-lhe comparecer perante ela? Ou, mais importante ainda, não atribuirá à sua morte um significado profundo que rompe radicalmente com o lado prosaico de uma vida sem memória sob a cruz do racismo? Em Cristo, a morte não deixará de ser aquilo que há de mais radicalmente insubstituível? É este o sentido último da provação e da Cruz, a «loucura» e o «escândalo», dos quais, de novo, Paulo fala. A proclamação de Cristo baseia-se nestas simples palavras: «Pode-

[101] Edward W. Blyden, *op. cit.*, pp. 174-197.
[102] Martin Luther King, «Lettre de la geôle de Birmingham», in *Je fais un rêve*, Bayard, Montrouge, 2008.

rei agora ser arrancado à experiência concreta da morte. Morrer pelo outro (dádiva absoluta) não é impossível. A morte já não é insubstituível. O que existe é o devir infinito da vida, a reconciliação total da salvação e da tragédia, na reciprocidade absoluta e na apoteose do espírito». Nesta perspectiva, a verdade última do morrer reside na ressurreição, isto é, na possibilidade infinita da vida. A questão da ressurreição dos mortos, do regresso ou da restituição dos mortos à vida, pelo facto de fazer brotar a vida de onde a morte a suprimiu, tudo isso constitui a força do cristianismo, para lá da instituição eclesial propriamente dita. É uma das razões pelas quais a figura de Cristo, no seu projecto de dádiva total para o outro, ocupa um lugar cimeiro na teologia política negra. Esta presença para o outro, e junto do outro, em testemunho do outro, não será apenas um outro nome para a política da dádiva, de oblação e da gratuitidade?

Dito isto, por que direitos os Negros devem continuar a lutar? Dependerá do lugar em que se encontram, do contexto histórico em que vivem e das condições objectivas de que dispõem. Tudo dependerá também da natureza das formações raciais nas quais são classificados, quer como minorias históricas cuja presença não se contesta mas cuja pertença integral à nação continua ambígua (caso dos Estados Unidos), quer como minorias que escolhemos não ver, nem reconhecer, nem escutar enquanto tais (caso da França); ou então como uma maioria demográfica com poder político mas relativamente desprovida de poder económico (caso da África do Sul). Mas quaisquer que sejam os lugares, as épocas e os contextos, o horizonte destas lutas continua a ser o modo de pertença de pleno direito ao mundo que nos é comum. Como passar do estatuto de «sem parte» ao de «ter direitos»? Como participar na estrutura deste mundo e na sua divisão por

todos? Enquanto não se puser fim à funesta ideia da desigualdade das raças e da selecção entre diferentes espécies humanas, a luta das gentes de origem africana por aquilo a que poderemos chamar «igualdade de partes» — e, portanto, de direitos e de responsabilidades — continuará a ser uma luta legítima. Para tal, tem, no entanto, de ser conduzida não com o objectivo de se separar de outros seres humanos, mas em solidariedade com a própria Humanidade — esforçando-se, através da luta, por reconciliar os múltiplos rostos da Humanidade. No melhor das nossas tradições, a luta sempre teve como meta a abertura para um mundo verdadeiramente comum, a possível epi*fania das nações*. Eis o que terá outorgado a esta luta um cunho de exemplo e de universalidade.

O projecto de um mundo comum baseado no princípio da «igualdade das partes» e da unidade fundamental do género humano é um projecto universal. E é possível, se quisermos, ler sinais (frágeis, é certo) no presente do mundo que há-de vir. A exclusão, a discriminação e a selecção em nome da raça permanecem, aliás, factores estruturantes — ainda que muitas vezes negados — da desigualdade, da ausência de direitos e da dominação contemporânea, inclusivamente nas nossas democracias. Além disso, não podemos fingir que a escravatura e a colonização não existiram ou que as heranças desta triste época foram totalmente liquidadas. A título de exemplo, a transformação da Europa em «fortaleza» e as legislações contra os estrangeiros que o Velho Continente adoptou neste início de século mergulham as suas raízes numa ideologia de selecção entre diferentes espécies humanas que, mal ou bem, nos esforçamos por disfarçar.

Assim, uma vez que não eliminámos o racismo na vida e na imaginação do nosso tempo, é preciso continuar a lutar por um mundo-para-lá-das-raças. Mas para chegar

a este mundo, à mesa do qual todos somos convidados, ainda é preciso obrigarmo-nos a uma exigente crítica política e ética do racismo e das ideologias da diferença. A celebração da alteridade só tem sentido se ela se abrir para a questão central do nosso tempo, a da partilha, do comum e da abertura para o mundo. O peso da história encontra-se aí. É preciso aprender a carregar e a repartir o seu peso de uma maneira mais eficaz. Estamos condenados a viver não apenas com aquilo que produzimos, mas também com o que herdámos, e devemos aprender a viver tudo isso em liberdade. Uma vez que não saímos inteiramente de uma mentalidade dominada ainda pela ideia da selecção entre diferentes tipos de seres humanos, é preciso trabalhar com e contra o passado, de maneira a que este possa abrir-se para um futuro comum, com dignidade para todos. O caminho passa pela produção, a partir da crítica do passado, de um futuro indissociável de uma certa ideia de justiça, da dignidade e do *em comum*.

Neste caminho, os novos «condenados da Terra» são aqueles a quem é recusado o direito de ter direitos, aqueles que, segundo se pensa, não se devem manifestar, os condenados a viver em toda a espécie de estruturas de reclusão — os campos de concentração, as prisões de passagem, os milhares de lugares de detenção espalhados pelos nossos espaços jurídicos e policiais. São os rechaçados, os deportados, os expulsos, os clandestinos e outros «sem-papéis» — esses intrusos e essa escória da nossa humanidade que nos apressamos a despachar, porque achamos que, entre eles e nós, nada há que valha a pena ser salvo, uma vez que eles prejudicam imenso a nossa vida, a nossa saúde e o nosso bem-estar. Os novos «condenados da Terra» são o resultado de um brutal trabalho de controlo e de selecção cujos pressupostos raciais são bem conhecidos.

Enquanto persistir a ideia segundo a qual só se deve justiça aos seus e que existem raças e povos desiguais, e enquanto se continuar a fazer crer que a escravatura e o colonialismo foram grandes feitos da «civilização», a temática da reparação continuará a ser mobilizada pelas vítimas históricas da expansão e da brutalidade europeia no mundo. Neste contexto, é necessária uma dupla abordagem. Por um lado, é preciso abandonar o estatuto de vítima. Por outro, é preciso romper com a «boa consciência» e a negação da responsabilidade. Será nesta dupla condição que é possível articular uma política e uma ética novas, baseadas na exigência de justiça. Dito isto, ser africano é, primeiro, ser um homem livre ou, como problematizou Frantz Fanon, «simplesmente um homem entre outros homens»[163]. Um homem livre de tudo e, portanto, capaz de se auto-inventar. A verdadeira política de identidade consiste em incessantemente alimentar, actualizar e reactualizar as suas capacidades de auto-invenção. O afrocentrismo é uma variante hipostasiada do desejo das pessoas de origem africana de não terem de prestar contas senão a si próprias. É verdade que o mundo é antes de mais uma forma de relação consigo mesmo. Mas não há nenhuma relação consigo mesmo que não passe pela relação com o Outro. O outro mais não é do que a diferença e o semelhante reunidos. O que teremos de imaginar será uma política do ser humano que seja, fundamentalmente, uma política do semelhante, mas num contexto onde, é verdade, o que partilhamos em conjunto sejam as diferenças. E são elas que precisamos, paradoxalmente, de pôr em comum. Tudo isto passa pela reparação, isto é, por uma ampla concepção da justiça e da responsabilidade.

[163] Frantz Fanon, *Pele Negra...*, p. 196.

EPÍLOGO

Existe apenas um mundo

O nascimento da questão da raça — e portanto do Negro — está ligado à história do capitalismo.

O motor primeiro do capitalismo é o duplo instinto, por um lado, da violação ilimitada de todas as formas de interdito e, por outro, da abolição de qualquer distinção entre os meios e os fins. No seu sombrio esplendor, o escravo negro — primeiríssimo tema de raça — é o produto destes dois instintos e a figura exemplar de uma violência sem limites e de uma precariedade sem limites.

Poder predador, poder autoritário e poder polarizador, o capitalismo precisou sempre de *subsídios raciais* para explorar os recursos do Planeta. Assim o foi e assim o é, ontem e hoje, ainda que actualmente esteja a colonizar o seu próprio centro, e que as perspectivas de um *devir-negro do mundo* nunca tenham sido tão evidentes.

As lógicas de distribuição da violência à escala planetária não poupam nenhuma região do mundo, não mais que a vasta operação em curso de depreciação das forças produtivas.

Do mesmo modo, não haverá secessão em relação à Humanidade, enquanto não se fizer a economia da restituição, da reparação ou da justiça. Restituição, reparação

e justiça são condições para a escalada colectiva em termos de humanidade. O pensamento acerca do que há-de vir será, forçosamente, um pensamento da vida, de reserva da vida, do que terá de escapar ao sacrifício. Deve ser um pensamento em circulação, *um pensamento em movimento, um pensamento-mundo.*

Conhecer o mundo — o que ele é, as relações entre as suas diversas partes, a extensão dos seus recursos e a quem pertencem, como habitá-lo, o que o move e o ameaça, para onde vai, as suas fronteiras e limites, o seu possível fim — tem-nos ocupado desde o momento em que o ser humano de carne, osso e espírito surgiu sob o signo do Negro, isto é, do *homem-mercadoria, do homem-metal e do homem-moeda*. No fundo, tem sido a nossa questão. E continuará a ser, pelo menos enquanto dizer mundo for o mesmo que dizer Humanidade, e vice-versa.

Na verdade, apenas existe um mundo. Ele é um Todo composto por mil partes. De todo o mundo. De todos os mundos.

Edouard Glissant deu um nome a esta entidade viva e de múltiplas facetas. O *Todo o Mundo*. Pretendia sublinhar a dimensão simultaneamente ecuménica e de epifania do próprio conceito de Humanidade — conceito sem o qual o mundo propriamente dito, no seu carácter de coisa, nada significa.

É portanto a Humanidade toda ela que dá nome ao mundo. Ao conferir, assim, o seu nome ao mundo, ela delega-se nele e dele recebe confirmação da sua própria posição, singular mas frágil, vulnerável e parcial, pelo menos em relação a outras forças do universo — os animais e os vegetais, os objectos, as moléculas, as divindades, as técnicas, os materiais, a terra que treme, os vulcões que eclodem, os ventos e as tempestades, as águas que sobem, o sol que brilha e queima e por aí a fora. Assim,

só existe mundo por nomeação, delegação, mutualidade e reciprocidade.

Mas toda a humanidade se delega no mundo e dele recebe confirmação do seu próprio ser, assim como da sua própria fragilidade, deixando, então, a diferença entre o mundo dos humanos e o mundo dos não-humanos de ser de ordem externa. Opondo-se ao mundo dos não-humanos, a Humanidade opõe-se a si mesma. Pois, afinal, é na relação que mantemos com o conjunto do vivo que se manifesta, em última instância, a verdade daquilo que somos.

Na África de outrora, o sinal da epifania que é a Humanidade era a semente que se lança à terra, que morre, renasce e produz tanto a árvore, o fruto, como a vida. Foi em grande parte para celebrar as núpcias entre a semente e a vida que os Africanos antigos inventaram fala e linguagem, objectos e técnicas, cerimónias e rituais, obras de arte e, até, instituições sociais e políticas. A semente produz a vida num ambiente frágil e hostil, no seio do qual a Humanidade encontra trabalho e descanso, mas que ela também deve proteger. Este ambiente tinha, regularmente, necessidade de ser restaurado. A maior parte dos saberes vernaculares servia apenas para este labor interminável de restauração. Era do conhecimento geral que a natureza constituía uma força em si. Era impossível moldá-la, transformá-la ou dominá-la, se não se estivesse em sintonia com ela. No entanto, esta dupla tarefa de transformação e de regeneração participava de um conjunto cosmológico cuja função era consolidar cada vez mais o campo de relações entre os seres humanos e os outros seres vivos com os quais eles partilham o mundo.

Partilhar o mundo com outros seres vivos, eis a dívida por excelência. Era de facto a principal chave para a durabilidade, tanto dos humanos como dos não-humanos

Neste sistema de trocas, de reciprocidade e de mutualidade, humanos e não-humanos eram o lodo uns dos outros.

Édouard Glissant não falava do lodo como se fosse um simples refugo da matéria — uma substância ou elementos aparentemente mortos, uma parte aparentemente perdida, detritos arrancados à sua fonte e que as águas acarretam. Glissant considerava o lodo como um resíduo depositado nas margens dos rios, no meio dos arquipélagos, no fundo dos oceanos, ao longo dos vales e no sopé das falésias — por todo o lado e, sobretudo, nos lugares áridos e desertos de onde, numa inesperada reviravolta, do estrume emergem inéditas formas da vida, do trabalho e da linguagem.

A durabilidade do nosso mundo, frisava ele, devia ser pensada a partir do avesso da história, a partir do escravo e da estrutura canibal da nossa modernidade, aquela que se instala com o tráfico negreiro e que dele se alimenta durante séculos. O mundo que emerge desta estrutura canibal compõe-se de inúmeras ossadas humanas sepultadas sob o oceano e que, a pouco e pouco, se fazem esqueleto e se dotam de carne. É feito de toneladas de cacos e de cotos, de pedaços de palavras dispersos que logo se juntaram e, a partir dos quais, num milagre, se reconstitui a língua, no local de encontro entre o ser humano e o seu animal. A durabilidade do mundo depende da nossa capacidade de reanimar os seres e as coisas aparentemente sem vida — o homem morto, devolvido ao pó pela seca economia, aquela que, pobre de mundo, trafica com os corpos e a vida.

O mundo não vai durar, a não ser que a Humanidade se empenhe na tarefa de constituição daquilo que é preciso chamar de *reservas de vida*. Se a recusa a perecer faz de nós seres de história e autoriza que o mundo seja mundo,

então a nossa vocação para durar só pode realizar-se quando o desejo de vida for a pedra de toque de um novo pensamento, da política e da cultura.

Nos antigos Dogons, este labor sem fim de reparação tinha um nome — a dialéctica da carne e da semente. A tarefa das instituições sociais era a de luta contra a morte do ser humano e de refrear-lhe a corrupção, isto é, a sua degradação no pó. A máscara era o símbolo por excelência da determinação dos seres vivos na luta contra a morte. Simulacro do cadáver e substituto do corpo perecível, a sua função não era apenas a de comemorar os defuntos. Era também a de testemunhar a transfiguração do corpo (invólucro perecível), a apoteose do mundo e a sua imputrescibilidade. É no intuito de regressar à ideia da vida como forma imperecível e imputrescível que o trabalho de reparação nos convida.

Nestas condições, mesmo que se criem fronteiras, se ergam muros e se delimitem enclaves, que se divida, classifique, hierarquize, e se tente suprimir da Humanidade aqueles e aquelas que se rebaixam, se desprezam ou, ainda, todos os que não se parecem connosco, ou com os quais pensamos nunca nos vir a entender, existe apenas um mundo, e todos temos direito a ele. Este mundo pertence-nos a todos, com igualdade, e todos somos seus herdeiros, apesar das diferentes maneiras de o habitar, de onde provêm precisamente a efectiva pluralidade de culturas e de modos de vida. Dizê-lo não significa de todo ocultar a brutalidade e o cinismo que ainda caracterizam o encontro dos povos e das nações. Trata-se simplesmente de recordar um dado imediato, inexorável, cuja origem se situa sem dúvida no início dos tempos modernos — isto é, o irreversível processo de mistura e de entrelaçamento das culturas, dos povos e das nações.

Existe apenas um mundo, pelo menos por enquanto, e esse mundo é tudo aquilo que existe. Consequentemente, o que temos em comum é o sentimento ou, melhor, o desejo de ser, cada um à sua maneira, um ser humano completo. Tal desejo de plenitude humana é algo que todos partilhamos. O que, aliás, nos é cada vez mais comum é, no entanto, a proximidade do distante. É o facto de termos de partilhar, queiramos ou não, este mundo que é tudo o que existe e tudo o que temos.

Para construir este mundo que é o nosso, será necessário restituir, àqueles e àquelas que passaram por processos de abstracção e de coisificação na história, a parte de humanidade que lhes foi roubada. Nesta perspectiva, o conceito de reparação, para além de ser uma categoria económica, remete para o processo de reunião de partes que foram amputadas, para a reparação de laços que foram quebrados, reinstaurando o jogo da reciprocidade, sem o qual não se pode atingir a humanidade.

Restituição e reparação estão portanto no centro da própria possibilidade da construção de uma consciência comum do mundo, ou seja, do cumprimento de uma justiça universal. Os dois conceitos de restituição e de reparação baseiam-se na ideia segundo a qual cada ser humano é intrinsecamente depositário de uma parte da Humanidade. Esta parte irredutível pertence a cada um de nós e, na verdade, torna-nos, simultaneamente, diferentes e semelhantes uns aos outros. A ética da restituição e da reparação implica por conseguinte o reconhecimento daquilo a que podemos chamar a parte do outro, que não é a minha, e da qual eu sou no entanto o garante, quer queira quer não. Esta parte do outro não posso açambarcá-la sem consequências para a ideia de si, da justiça, do direito, em suma, da Humanidade, ou ainda para o

projecto do universal, se for este efectivamente o seu destino final.

Reparação, há que explicar, porque a história deixou lesões e cicatrizes. O processo histórico foi, para grande parte da nossa humanidade, um processo de habituação à morte do outro — morte lenta, morte por asfixia, morte súbita, morte delegada. Esta habituação à morte do outro, daquele ou daquela com quem se crê nada haver para partilhar, estas formas múltiplas de enfraquecimento das fontes vivas da vida em nome da raça ou da diferença, tudo isto deixou vestígios muito profundos, quer no imaginário e na cultura, quer nas relações sociais e económicas. Tais lesões e cicatrizes impedem de fazer comunidade. De facto, a construção do comum é inseparável da reinvenção da comunidade.

Por definição, a questão da comunidade universal coloca-se portanto em termos de habitação do Aberto, de cuidado prestado ao Aberto — o que é absolutamente diferente de uma atitude que pretenda antes de mais enclausurar, permanecer enclausurado naquilo que, por assim dizer, nos é próximo. Esta forma de *desaproximação* é, na verdade, o contrário da diferença. Na maior parte dos casos, a diferença é o resultado da construção de um desejo e de um trabalho de abstracção, de classificação, de divisão e de exclusão — um gesto de poder que, por conseguinte, é interiorizado e reproduzido nos gestos da vida de todos os dias, inclusive pelos próprios excluídos. Muitas vezes, o desejo de diferença emerge precisamente dos lugares onde se vive mais intensamente a experiência de exclusão. Nestas circunstâncias, a proclamação da diferença é a linguagem invertida do desejo de reconhecimento e de inclusão.

Mas se, de facto, a diferença consiste no desejo (isto é, a vontade), esse desejo não é necessariamente desejo de

poder. Também pode ser o desejo de ser protegido, de ser poupado, de ser preservado do perigo. Por outro lado, o desejo de diferença não é também necessariamente o oposto do projecto do *em comum*. De facto, para aqueles que passaram pela dominação colonial ou a quem, num dado momento da história, a sua humanidade foi roubada, a recuperação desta parte de humanidade passa muitas vezes pela proclamação da diferença. Mas, como vemos em certa crítica negra moderna, a proclamação da diferença é apenas um momento de um projecto mais vasto — de um mundo que virá, de um mundo antes de nós, no qual o destino é universal, um mundo livre do peso da raça e do ressentimento e do desejo de vingança que qualquer situação de racismo convoca.

ÍNDICE

Obra erudita e iconoclasta de um dos maiores teóricos do pós-colonialismo, *Crítica da Razão Negra* aborda a evolução do pensamento racial na Europa, resgatando o conceito de Negro e de homem-mercadoria. Num mundo em que o neoliberalismo e a reactivação da lógica das raças que ele engendra desencadeiam a universalização tendencial da condição negra – convertendo o Negro no paradigma de uma humanidade subalterna –, Achille Mbembe apresenta-nos um verdadeiro programa filosófico e denuncia modelos de submissão, depredação e exploração. Inconformada com um quotidiano em que se sujeita ainda o semelhante à lógica mercantil que fora em tempos a da plantação e a da colónia, *Crítica da Razão Negra* considera urgente a descolonização mental da Europa outrora dominante para combater um fenómeno à escala planetária: o racismo global tecido pelo capitalismo selvagem, no qual todos seremos os novos «negros».

978-972-608-254-5